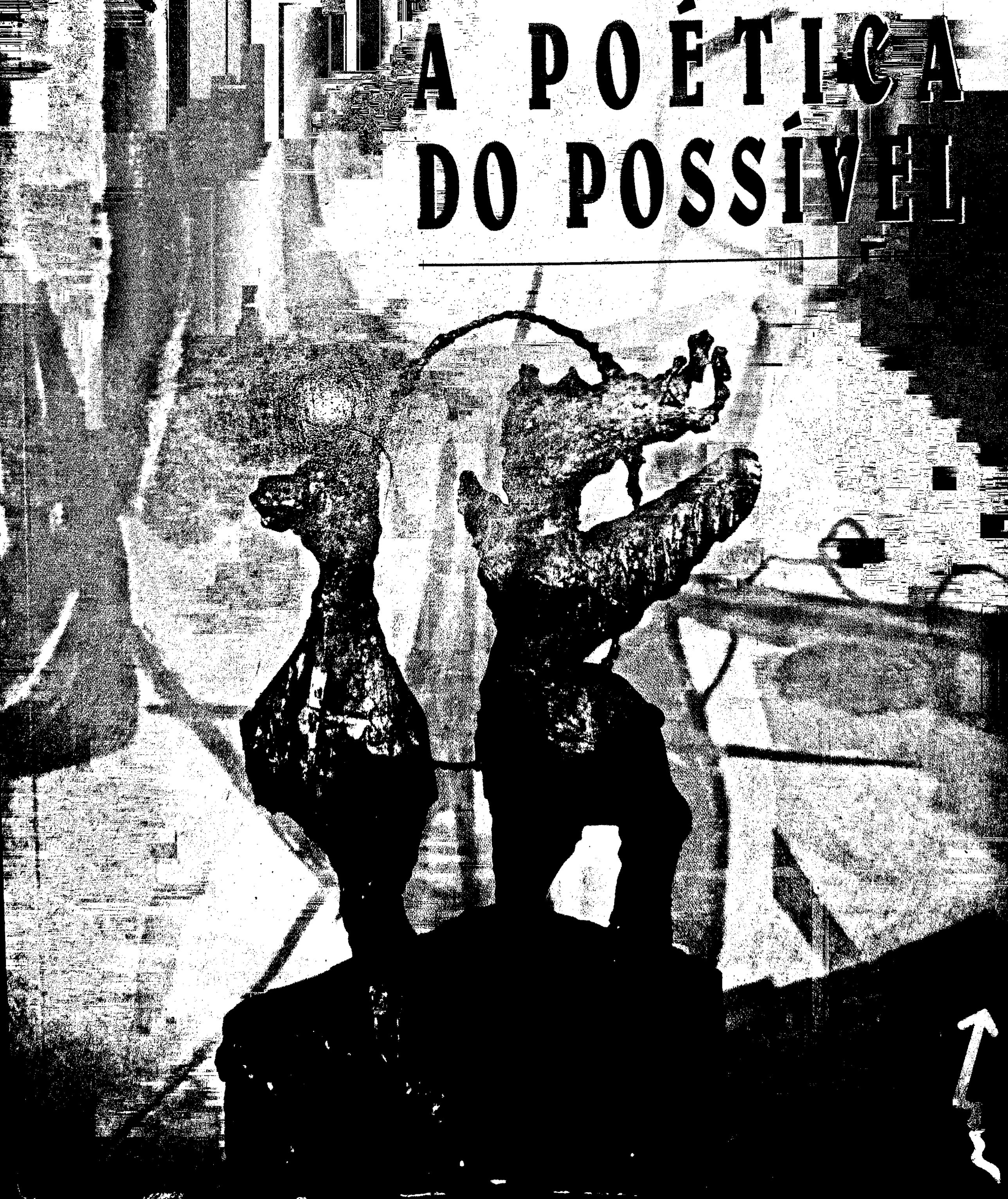
INSTITUTO PIAGET

Richard Kearney

A POÉTICA DO POSSÍVEL



O possível e o real em oposição é tão ancestral quanto o é a própria metafísica e essa oposição confunde-se com o projecto desta. Nesta obra o autor, com base numa exégese rigorosa da problemática heideggeriana do possível, demonstra o carácter fundamental da figuração que não admite enquadramento no domínio estético.
A poética do possível compreende duas modalidades essenciais: uma hermenêutica ontológica e uma hermenêutica escatológica, sendo a relação da filosofia e da teologia articulada pela sua diferença e a sua complementaridade.

RICHARD KEARNEY Professor na Universidade de Dublin e discípulo de Paul Ricoeur pertence à nova geração de filósofos, ao abrigo da «filosofia mundana», que se comprometem resolutamente nos novos caminhos do pensamento.

ISBN 972-8407-86-6
9 789728 407865

1. INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DO ESPÍRITO
Pascal Engel
2. RELER DESCARTES
Alexis Philonenko
3. A FILOSOFIA NATURAL DE DESCARTES
Michio Kobayashi
4. DESCARTES - A FÁBULA DO MUNDO
Jean-Pierre Cavaillé
5. FUNDAMENTOS NATURAIS DA ÉTICA
Direcção de Jean-Pierre Changeux
6. A TEORIA DO SISTEMA GERAL
Jean-Louis Le Moigne
7. OS SISTEMAS AUTÓNOMOS
Jacques Lorigny
8. SOBRE A ONTOLOGIA CINZENTA DE DESCARTES
Jean-Luc Le Marion
9. O LUGAR DO HOMEM NA NATUREZA
P. Teilhard de Chardin
10. O JUSTO
Paul Ricœur
11. PAUL RICŒUR - A PROMESSA E A REGRA
Olivier Abel
12. HEIDEGGER E A ESSÊNCIA DO HOMEM
Michel Haar
13. O CONCEITO DE AMOR EM SANTO AGOSTINHO
Hannah Arendt
14. A FILOSOFIA DA CIÊNCI DE PAUL FEYERABEND
Porfírio da Silva
15. HEIDEGGER E A QUESTÃO DO TEMPO
Françoise Dastur
16. INTRODUÇÃO À ONTOLOGIA
Mafalda de Faria Blanc
17. INTRODUÇÃO À METAFÍSICA
Martin Heidegger
18. HEIDEGGER E O SEU SÉCULO
Jeffrey Andrew Barash
19. HEIDEGGER E AS PALAVRAS DA ORDEM
Marlène Zarader
20. HANNAH ARENDT, POLÍTICA E ACONTECIMENTO
Anna Amiel
21. INTRODUÇÃO À LEITURA DE SER E TEMPO DE MARTIN HEIDEGGER
Hervé Pasqua
22. SENSO COMUM E MODERNIDADE DE HANNAH ARENDT
Anne-Marie Roviello
23. DESOBRINDO A EXISTÊNCIA COM HUSSERL E HEIDEGGER
Emmanuel Lévinas
24. A VOCAÇÃO
Judith Schlanger
25. POÉTICA DO POSSÍVEL
Richard Kearney

POÉTICA DO POSSÍVEL

FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DA FIGURAÇÃO

POÉTICA DO POSSÍVEL

FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DA FIGURAÇÃO

RICHARD KEARNEY

INSTITUTO PIAGET

Título original:
Poétique du Possible – Phénoménologie Herméneutique de la Figuration
Autor:
Richard Kearney
Colecção:
Pensamento e Filosofia
Direcção de António Oliveira Cruz
Tradução:
João Carlos Silva, para a Textos e Letras
Revisão Científica:
António Caeiro, para a Textos e Letras
Capa:
Dorindo Carvalho
© *Copyright* – Beauchesne Editeur, 1984
Direitos reservados para a língua portuguesa
INSTITUTO PIAGET – Av. João Paulo II,
Lote 544, 2.° – 1900 Lisboa
Telef. 837 17 25
Fotocomposição e paginação:
Rubigráfica - Artes Gráficas, Lda.
Impressão:
Artecor

ISBN – 972-8407-86-6
Depósito Legal – 117974/97

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer processo electrónico, mecânico ou fotográfico, incluindo fotocópia, xerocópia ou gravação, sem autorização prévia e escrita do editor.

A Paul Ricœur

«Podíamos, aliás, definir simplesmente o sentido do possível como a faculdade de pensar tudo o que podia ser, *e não conceder mais importância àquilo que é do que àquilo que não é. Vemos que as consequências desta disposição criadora podem ser notáveis... O possível não inclui apenas os sonhos dos neurasténicos, mas também os desígnios ainda não concretizados de Deus. Um acontecimento e uma verdade possíveis não são iguais a um acontecimento e a uma verdade reais menos o valor «realidade», mas contêm, no entanto, sgundo os seus apoiantes, algo de muito divino, um fogo, um voo, uma vontade de edificar, uma utopia consciente que, longe de reduzir a realidade, trata-a simplesmente como uma tarefa e uma invenção perpétuas. Afinal de contas, a Terra não é assim tão velha e, talvez, nunca tenha sido tão interessnte.»*

ROBERT MUSIL, *O Homem sem Qualidades*

INTRODUÇÃO

PARA ALÉM DA RUPTURA METAFÍSICA ENTRE O IMAGINÁRIO E O REAL

Imaginação morta, imaginar.

SAMUEL BECKETT

Para o pensamento ocidental, os conceitos de criatividade e de imaginação tornaram-se praticamente sinónimos. Aquele que cria é considerado «imaginativo», e aquilo que é criado é muitas vezes qualificado de «imaginário» por oposição ao real. Como chegámos a esta oposição? Qual é a sua origem filosófica?

Pensamos que ela é determinada em grande parte pela definição *metafísica* da própria imaginação, formulada, antes de tudo, por Platão e pelo pensamento grego. O hábito de separar o mundo imaginário do mundo real derivara, afinal, de um dualismo mais profundo entre o ser e o não-ser. Torna-se então impossível pôr em questão a separação entre a realidade e a fantasia sem considerar desde logo as suas pressuposições especificamente metafísicas.

Na primeira parte deste estudo, tentaremos formular uma outra concepção da criatividade que reconhecerá o nosso poder de criação enquanto não limitado exclusivamente à imaginação, mas enquanto manifestado em todos os nossos actos intencionais (de percepção, significantes, práticas, etc.). Designaremos esse conceito de criatividade compreensiva – estética *e* prática – pelo termo *figuração*.

Nas segunda e terceira partes sugeriremos que este esboço de um novo conceito do nosso poder criativo deva acompanhar-se de uma superação do dualismo tradicional do ser e não-ser, superação que conduzirá a uma hermenêutica fundamental do *possível*. Esta hermenêutica dividir-se-á, por sua vez, em dois sentidos principais: 1) o sentido ontológico, que se ocupa do «possível» como desocultação do horizonte finito do nosso mundo vivido – daquilo

que *é*; 2) o sentido escatológico ou ético-religioso, que lida com o horizonte transcendente do mundo vindouro – daquilo que *deve* ser. Terminaremos o nosso estudo com uma análise da relação poética entre estas duas hermenêuticas.

I. DEFINIÇÃO PLATÓNICA DA IMAGINAÇÃO

Segundo a metafísica, tal como ela se caracteriza enquanto onto-teo-logia, aquilo que verdadeiramente «existe» é *presença*. A onto-teologia, ensina-nos Heidegger, reduz o acontecimento primordial e rico do sentido do mundo às categorias limitadoras de uma presença suprema (*Théon*) ou geral (*On*). Esta «presença» é definida como adequação eterna e suficiente para si (*Idea* ou *Telos*). Assim compreendido, o ser não tem necessidade de ser criado porque ele preexiste a toda a actividade criadora. O ser existe como totalidade preestabelecida fora do tempo e só é adequadamente apreendido pela razão ou pelo pensamento puro.

A criatividade humana está consequentemente condenada a manifestar-se na separação entre o ser e o não-ser, no interior de um dualismo ontológico dado à partida. A criatividade é concebida como «imaginação» (*phantasia/eikasia*), faculdade indeterminada e imprecisa que apenas pode exercer-se imitando aquilo que já existe, mediadora entre os sentidos e a razão sob a forma de uma re-presentação derivada (*mimesis*). Aquilo que o homem parece criar de novo e original é, de facto, somente uma imagem daquilo que já existe. E quase sempre, como afirma Platão, as nossas imagens são apenas «cópias de cópias», quer dizer, imitações fictícias do mundo sensível, sendo ele mesmo, desde logo, uma cópia (*eidolon*) do mundo inteligível da presença. A imagem produzida ou re-presentada pelo homem é apenas um simulacro que remete, tanto quanto possível, para o ser do seu original supra-sensível. Por conseguinte, enquanto produtor de imagens, o homem é um simples imitador – *eidolon poietes*, *mimetes*[1].

1 A *República*, 600 b, ver acerca deste tema central os estudos críticos: Luigi Ambrosi, *La psicologia della immaginazione nella storia della filosofia* (Roma, 1898), pp. 6 e segs.; M. W. Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought* (University of Illinois Studies in Language and Literature, 1927,

1. A IMAGINAÇÃO MIMÉTICA

Antes de Platão, não existia nenhuma separação entre aquilo que *é* e aquilo que *aparece*. A inauguração da metafísica com Platão assentara na cisão entre o mundo eterno e supra-sensível do ser e o mundo temporal e sensível do fenómeno. A partir de uma tal ruptura ontológica, o «terceiro mundo» do imaginário, definido como imitação do mundo fenomenal, apenas podia ser condenado como não-ser. Doravante, a filosofia terá a tendência para desconfiar do imaginário como aparência de uma aparência[2].

---

vol. XII, n.°s 2-3), pp. 14 e segs.; E. Fink *Das Spiel als Weltsymbol* (Kolhammer, Estugarda, 1960), trad. por H. Hilderbrand e A. Lindenberg como *Le jeu comme symbole du monde* (Ed. de Minuit, 1966), cap. 2; Bernard Schweitzer, *Die bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike Mimesis und Phantasia* (Neue Heidelberger Jahrbücher, 1925), pp. 95 e e segs.; Jean Starobinski, *Jalons pour une histoire du concept d' imagination* in *La relation critique* (Gallimard, Paris, 1970, pp. 174-195; J. P. Vernant, *Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimesis* in *Journal de psychologie* (n° 2, 1975), pp. 133-160.

2 Vernant, *op. cit.* p. 155: «É opondo mais claramente o aparecer ao ser, separando-os um do outro, ao invés de os associar em equilíbrios diversos, como o fizemos após ele, que Platão confere à imagem a sua própria forma de existência, que a dota de um estatuto fenomenal particular. Definida como aparência, a imagem possui um carácter de tal modo mais específico do que a aparência, que não será mais considerada como um aspecto, um modo, um nível de realidade, uma espécie de dimensão do real, mas como uma categoria específica colocada diante do ser numa relação ambígua de «falsa-aparência». Esta especificidade implica, em contrapartida, a expulsão da imagem do domínio do autenticamente real, a sua relegação para um campo fictício e ilusório, a sua desqualificação do ponto de vista do conhecimento». Ver também acerca deste tema o estudo de J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, Philosophie grecque* (Ed. de Minuit, 1973), *Note sur Platon et Aristote*, pp. 95-102; e *Dialogue avec Heidegger, Approche de Heidegger* (Ed. de Minuit, 1974), *Le destin de l' être et de la métaphysique*, pp. 15 e segs. A divisão entre a verdade do ser e o imaginário do não-ser resulta, parece, da definição metafísica do *ontos on* como verdade lógica de adequação e correspondência eidética (enquanto *Eidos*) que exclui tudo aquilo que se não conforma a esse critério lógico do *Eidos*. Em *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, Niemeyer, 1953), I, Heidegger explica de que modo o ser é definido metafisicamente quando «tomamos uma decisão para o ente ao encontro do nada». Daí a questão fundamental da metafísica: «porque é que há o ente e não antes o Nada». Mas, virando-se assim para o ser do ente como permanência, causa e fundamento (*Grund*) último, a metafísica esquece que a origem do ser do ente é, na verdade, o não-ser (*Ab-grund*), ou mais precisamente que o ser e o nada «pertencem-se, são uma e a mesma coisa» (*Ibid.*). Ver nota no fim da introdução.

A *República*, de Platão, é o *locus classicus* da crítica filosófica do imaginário. Nesse diálogo decisivo, Platão esclarece a sua rejeição das imagens criadas pelo homem definindo-as como ausência de ser. No livro X, acusa a pintura, por exemplo, de ser apenas uma mentira «que realiza a sua obra longe da verdade» das Ideias transcendentes. A pintura, precisa Platão, é apenas um *phantasma* que se situa no mundo baixo da contingência e da mudança (*onta gignómena*) irremediavelmente separado daquilo que é verdadeiramente (*ontos on*).

Este dualismo primário ao nível ontológico desemboca em três dualismos secundários, a saber, *psicológico*, *epistemológico* e *antropológico*.

O *dualismo psicológico* exprime-se no livro VI da *República*, quando Platão identifica o imaginário (*eikasia*) enquanto a parte mais nefasta da alma. A *eikasia*, diz ele, é a dimensão corporal, logo vil, da nossa psique que «repugna à sabedoria e não tem nada de são em vista, nem de verdadeiro». Ela mistura-se no fluxo sensível das aparências e prejudica a parte superior e racional da alma. A *eikasia* é assim estigmatizada como parte animal de nós mesmos, como aquilo que nos prende aos devaneios da carne.

Quanto ao *dualismo epistemológico*, Platão aborda-o na conclusão da sua célebre alegoria da caverna (livro XVII), quando sublinha o corte radical entre o mundo «epistémico» da luz e o mundo «dóxico» das imagens no interior da caverna. «A ilusão dóxica, afirma ele, liga-se ao mundo da alteração, enquanto a razão se liga ao ser.» Doravante, o acesso às Ideias epistémicas está, para sempre, recusado ao imaginário. E o próprio Deus permanece irredutível a qualquer representação estética, porque ele é a verdade supra-temporal e imutável «que nunca muda nem engana por imagens, por sinais, por palavras, por sonhos». Os artistas limitados ao mundo imaginário da caverna «fabricando imagens de homens e de animais, em pedra, em madeira, de todo o tipo de formas», e mesmo «reflectindo sobre essas imagens», nunca poderiam alcançar o conhecimento do ser ou de Deus.

Platão precisa a sua crítica no livro X, quando censura o artista de produzir uma imitação que está «a três graus da verdade». Tomando o exemplo da criação de uma cama, distingue as três categorias seguintes: «A primeira existe ao nível das coisas verdadeiras, e se essa cama fosse criada por alguém, só o poderia ser pelo próprio Deus. A segunda é feita pelo marceneiro, a terceira pelo pintor... A representação artística está então muito afastada da verdade e o

artista é capaz de reproduzir todas as coisas, porque permanece sempre no nível da aparência.» Mas o artista não é apenas aquele que difunde a ignorância, é também aquele que está afectado por ela porque, afirma Platão, se alguém sabe que consegue fazer a imitação de uma coisa como a própria coisa que imita, acreditais que ele se contentaria com a fabricação da imagem? «O artista, insiste Platão, é apenas um imitador de imagens e não alcança a verdade, e é assim que um pintor fabricará, sem nada perceber do ofício de sapateiro, um sapato que parecerá verdadeiro àqueles que não percebem mais do que ele e que julgam pelas cores e aparências.»

O artista usa a sua arte como «um espelho que reflectisse de todos os lados, fazendo, num instante, o Sol e o céu, a Terra, os animais, os artefactos e as plantas». Assim, o pintor ou o poeta age como um «sofista» que engana o seu público apresentando-se como um «deus que está ao corrente de todos os assuntos e que conhece todos os pormenores de cada ofício melhor do que qualquer especialista». Dizendo de outro modo, Platão critica o artista não apenas porque ele imita o mundo fenomenal, mas também porque finge ser Deus em pessoa, aquele que conhece todas as coisas, escondendo completamente o facto de as coisas que cria e pretende conhecer não serem nem verdadeiras, nem existentes na natureza. O artista dissimula o facto dos seus produtos não serem mais do que simples imagens miméticas. Assim, o filósofo acusa o homem imaginante da dupla falta de nos conduzir pelo caminho do não-saber e de identificar esse não-saber mimético com o saber divino. A imaginação é simultaneamente ignorância e blasfémia!

Em último lugar, é preciso mencionar a importância para Platão do *dualismo antropológico* entre a arte e o mundo sociopolítico. Ainda no livro X da *República*, Platão sugere que o artista deveria ser excluído da república ideal, porque não contribui em nada para os assuntos públicos da sociedade, nem como educador, nem como legislador, nem como governador de uma cidade. O artista é incapaz de fazer o «bem ao povo» na medida em que as suas obras imaginárias, contrariamente às acções práticas (*pragmata*), não participam na vida pública da *polis*, modelada na permanência das ideias eternas. Se o pintor ou o poeta tivessem conhecido a verdade do ser, não quereriam mais entregar-se à produção de imagens secundárias e sensíveis; esforçar-se-iam antes por agir publicamente para preservar um lugar na tradição da *polis* que resiste ao fluxo da carne que passa e desaparece.

2. *A IMAGINAÇÃO EXTÁTICA*

Mas juntamente com esta definição negativa da imaginação como ilusão *mimética* surge, das margens da metafísica platónica, uma outra noção da imaginação como faculdade *extática*. Esta imaginação vai para além do papel derivado da *mimesis*, para alcançar directamente as ideias. Ela é o «escândalo» da metafísica porque ignora o dualismo primordial entre o sensível e o inteligível.

Mas o que é esta imaginação extática? Já em o *Sofista*, Platão menciona, de passagem, a existência de certas imagens sublimes que aparecem na nossa vida nocturna ou diurna independentemente da nossa vontade (266 b). No entanto, é apenas nos últimos diálogos místicos, *Timeu* e *Fedro*, que Platão reconhece explicitamente a natureza extática das imagens que vêm mais *ao* homem do que *do* homem, mais involuntária do que voluntariamente. Estas imagens místicas são criações originárias de Deus que o homem recebe numa inspiração extática e não são de modo algum imitações produzidas pelo homem. Chamamos a estas imagens extáticas, porque elas permitem ao homem manter-se de fora (*ek-stasis*) do fluxo das aparências, perto das próprias Ideias eternas.

Platão inicia a sua análise do imaginário no *Timeu* reiterando a sua doutrina oficial da *mimesis*. Repetindo que apenas a razão (*noesis*) pode conhecer «o ser único, idêntico e imperecível» (*Tim.*, 51--52), Platão recusa as imagens miméticas da memória e da sensação que, diz ele, são apenas «imagens (*phantasmata*) engendradas em nós», embora muitas vezes tomadas, seguidamente, por coisas existentes no mundo (*Tim.*, 45). Platão retoma aqui a sua antiga doutrina segundo a qual as imagens miméticas são sempre falsas, a menos que não estejamos conscientes de uma verdadeira correspondência objectiva entre essas imagens e o original, do qual elas servem de cópias (*Tim.*, 46 a-b). Mas mais tarde, nesse mesmo diálogo, encontra-se uma passagem singular na qual Platão anuncia a existência de uma outra imaginação que o próprio Deus criou no homem para combater as más influências da imaginação mimética (*Tim.*, 70-72). Sabendo que a alma inferior do homem era vítima das imagens miméticas (*eidola/phantasmata*), Deus julgou por bem acrescentar uma segunda imaginação divinamente criada e capaz da intuição das Ideias normalmente conseguida apenas pela razão (*Tim.*, 71 a). Bundy comenta assim essa passagem: «Aqui está um segundo modo de imaginação capaz de ter imagens dos objectos

ideais da contemplação da alma superior. Essas imagens corrigem e, por vezes, expulsam os produtos da imaginação habitual que forma imagens de objectos materiais»[3].

Esta imaginação segunda e extática provém de uma inspiração «que cria imagens novas (relativamente às imagens miméticas)... para pacificar a alma inferior e permitir a adivinhação durante o sono, completamente no exterior da razão» (*Tim.*, 71 a-c). Para admitir a existência de uma tal imaginação extática, Platão é aqui obrigado a inverter a sua hierarquia epistemológica. Ele explica assim essa inversão: «Os Criadores do nosso ser, querendo melhorar as nossas partes inferiores e fazê-las participar na verdade, concederam à alma inferior o centro da adivinhação. Eis a prova de que Deus deu o acto da adivinhação não à sabedoria, mas à loucura do homem» (*Tim.*, 71 c-e). E para confirmar e reforçar esta espantosa inversão, Platão acrescenta: «Ninguém na posse total da razão poderia alcançar a inspiração e a verdade profética; mas quando recebemos a inspiração, a razão é anestesiada e somos possuídos por uma qualquer loucura ou entusiasmo» (*Tim.*, 72 a). Na inspiração, o homem recebe e «vê» imagens (*phantasmata*) visionárias. Mas se essas imagens da inspiração chegam a nós, vindas do exterior da razão, elas necessitam da razão e do entendimento para serem correctamente interpretadas. É tarefa do filósofo ou do comentador racional explicar o sentido desses fantasmas e visões extáticas (*phantaseos, phantasmata*) (*Tim.*, 72 b). Assim, por uma profunda ironia, a razão, até aqui celebrada como senhora de todas as faculdades, torna-se serva da imaginação[4].

As imagens visionárias não são imitações das Ideias, mas as próprias Ideias, na medida em que elas se mostram ao homem como Verdade e Beleza divinas. A imagem extática, longe de ser mimética, é «entusiasta» no sentido etimológico deste termo (*enthousiasmus*: um-com-o-divino). Por meio do imaginário visionário, o homem pode transcender o seu mundo temporal em direcção ao mundo eterno; mas, do mesmo modo, o mundo eterno pode descer

3 Bundy, *op. cit.*, p. 21.

4 *Ibid.*, 52: «For Plato knew that his expert in dialectic was not the highest type of the man of vision: god has given a power of divination not to the wisdom but to the foolishness of man. The capacity of the dreamer and the inspired prophet for receiving and uttering phantasies is thus a higher power than the reasoning of the philosopher and the statesman.»

e encarnar-se de algum modo no mundo inferior do sensível. Por outras palavras, a imagem extática não serve apenas para transportar o homem ao ser, compreendido como o Ente supremo e transcendente, ela serve também para ligar o ser ao homem e, mais genericamente, ao mundo sensível do *méon* que ele habita. Em resumo, se a imaginação mimética mediatiza o ser e o não-ser a partir do não-ser, a imaginação extática mediatiza os dois a partir do ser. Assim, nas imagens visionárias dos profetas, e mais indirectamente nas imagens míticas dos filósofos e dos poetas, a forma mais elevada da existência (o Ideal) inscreve-se miraculosamente na forma mais baixa (o imaginário). «Platão descobre que o poder da fantasia, anteriormente acusado de ser completamente desprovido do ideal, é a própria faculdade que pode, uma vez inspirada por uma luz transcendente, alcançar visões para além da razão. A razão apenas pode, por seu lado, interpretar essas visões superiores da imaginação»[5].

Esse carácter extático da imaginação é confirmado no *Fedro*. Numa passagem admirável (250 a-b), Platão diz-nos que mesmo o papel mais positivo da imagem mimética, que é o de nos «recordar» as Ideias conhecidas na nossa preexistência, é superado pelo papel extático da imagem que apresenta as Ideias directamente ao invés de as re-presentar sob a forma de cópias mnemónicas. É na loucura da inspiração profética, poética ou mesmo amorosa que os *phantasmata* extáticos superam todo o saber abstracto e apresentam a própria Ideia de Beleza. «Foi a própria Beleza, resplandecente, que foi apresentada ao olhar deles... aos escolhidos como testemunhas dessas imagens visionárias (*phantasmata*) e extremamente belas... Eis as coisas que a nossa alma não vê à simples luz. Em contacto com a Beleza vimo-la luzir, como só a Beleza, para além da sabedoria, o pode fazer» (250 d)[6].

---

5 *Ibid.*, p. 52

6 Bundy, *op. cit.*, pp. 56-57: «So it is in the *Phaedrus* that the souls with the greatest power of vision are those which in virtue of their memory seeing physical Beauty, rise forthwith to the rememberance of the Beauty of the heavenly... A lower power of phantasy suggests a higher which transcends it.» Mas, apesar de Bundy reconhecer a existência de duas imaginações em Platão, ele comete o erro de atribuir a segunda imaginação mística ou «extática» a Deus, ignorando assim o carácter paradoxal e contraditório da imaginação propriamente *humana*. É apenas em alguns pensadores neoplatónicos, e em particular *Gâmblico*, que as imagens místicas são identificadas unicamente com uma actividade divina.

Mas esta descoberta da imaginação extática é formulada por Platão de um modo imperfeito; é mais esboçada do que articulada. No entanto, existe e opõe-se claramente à teoria mimética da imaginação, que permanece, seguramente, a teoria platónica «oficial». A diferença entre estas duas noções de imaginação é tão radical que certos críticos foram tentados a atribuir a imaginação extática e secundária mais a Deus do que ao homem[7]. Mas uma tal interpretação ignora o carácter paradoxal do acto *humano* de imaginar activa *e* passivamente, voluntária *e* involuntariamente, mimética *e* extaticamente; paradoxo epistemológico que resulta do paradoxo ontológico que considera que a imaginação humana é um movimento alternado entre o ser e o não-ser.

Em resumo, dizemos que a definição mimética da imaginação apresenta três características principais: 1) a imagem é tomada como uma cópia de um original real ou ideal: *a imagem como representação*; 2) a imagem é tomada como um elemento sensível do mundo material da aparência e do fluxo, não importando se é uma imagem interna ou externa: *a imagem como hipóstase*; 3) a imagem é o resultado de uma ruptura entre o ser e o não-ser, situando-se seja no não-ser, seja entre os dois: *a imagem como dualismo*. Este dualismo ontológico exprime-se também, já o referimos, como dualismo epistemológico (entre o verdadeiro e o falso saber), antropológico (entre o estético e o sociopolítico) e psicológico (entre a alma racional e a sensível). Na definição extática da imaginação, em contrapartida, a imagem não é já desprezada como cópia, sensação ou não-ser, mas exprime-se antes como um transporte que nos conduz ao ser compreendido como o Ente supremo e transcendente.

Assim introduz-se uma coisa espantosa na metafísica ocidental: a imaginação manifesta-se contraditória e simultaneamente como a mais alta e a mais baixa faculdade do homem. Diferentemente da razão e da sensação que se conformam sempre aos papéis que lhes foram dados, a imaginação desempenha um papel duplo, ora como «mimética» e, portanto, inferior à razão e à sensação, ora como «extática» e, portanto, superior às duas.

Este papel paradoxal da imaginação está ligado fundamentalmente à sua definição ontológica como «*métis*» do ser e do não-ser. Enquanto mimética, a imaginação tende a regressar ao não-ser; en-

7 Cf. Bundy, *op. cit.*, pp. 24, 57; também Starobinski, *op. cit.*, pp. 175-180.

quanto extática, em contrapartida, ela possui uma intuição privilegiada do ser. Estes dois movimentos contrários não poderiam ser reconciliados no interior da ontologia dualista da metafísica. A imaginação permanece uma falha da metafísica ocidental, uma ambivalência incómoda e irremediável. Considerada com desconfiança pela metafísica clássica (de Platão aos escolásticos)[8], que tende a sublinhar principalmente a sua função negativa e mimética, a imaginação é restabelecida pela metafísica moderna (Kant e o idealismo alemão) que celebra a sua função extática e reconhece a origem deste êxtase na actividade criadora do homem.

II. KANT E A FILOSOFIA MODERNA DA IMAGINAÇÃO

Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant descobre a imaginação transcendental como temporalidade extática e proclama-a como raiz comum não apenas da sensação e do entendimento mas também de todos os nossos conceitos metafísicos do ser como «presença»[9]. Doravante, a imaginação transcendental ou criadora vê-se considerada como *fundamento temporal* da metafísica (enquanto lógica das categorias e das substâncias supratemporais). Mas Kant, como nos ensina Heidegger no seu *Kantbuch*[10], recuou perante as implicações revolucionárias da sua descoberta do papel fundador da imaginação transcendental. Na segunda edição da *CRP* (1787), Kant restaura a razão no seu primado epistemológico tradicional e regressa a uma leitura mais convencional da imaginação como intermediária, derivada e secundária, entre o sensível e

8 A respeito da ambiguidade e da desconfiança oficial da atitude aristotélica em relação à imaginação, ver C. Castoriadis, *La découvert de l'imagination* in *Libre* (Paris, 1978). Acerca desta mesma atitude nos filósofos medievais e escolásticos, ver H. Osborne, *Aesthetics and Art Theory* (Dutton, 1970), pp. 208 e segs.; B. Croce, *Aesthetic* (Farrar, N.I., 1972), p. 172; Kenneth Burke, *Rhetoric of motives* (Prenticehall, N.I., 1952), pp. 80-81; Pico della Mirandola, *De Imaginatione* (tr. H. Caplan, Yale UP, 1930), pp. 85 e segs.

9 Ver Martin Heidegger, *Kant und das problem der Metaphysik*, Bona, 1928, traduzido por W. Biemel e A. de Waelhens, Gallimard, 1953: *Kant et le problème de la métaphysique*, pp. 181-2, 206-208, 212-213.

10 *Ibid.*, § 45, § 31.

o inteligível. As duas passagens centrais acerca da prioridade da imaginação (A 94, A 115) são suprimidas; e a definição da imaginação como «poder indispensável ao espírito» é substituída pela sua definição mais clássica de «função do entendimento» (B 130, 135, 140). Enquanto na primeira edição, toda a síntese das formas *a priori* resulta da imaginação transcendental como faculdade irredutível à sensibilidade ou ao entendimento, na segunda edição, «o entendimento desempenha agora sozinho o seu papel original em toda a síntese»[11]. Na segunda edição, a imaginação é apenas reconhecida como síntese do entendimento relativo à intuição (B 151). Heidegger assinalou muito bem as razões propriamente «metafísicas» desta revisão: «A *Crítica da Razão Pura* não anula o seu próprio objecto se a razão pura se transforma em imaginação transcendental? Esta instauração do fundamento não conduz a um abismo sem fundo? Kant, ao levar por diante radicalmente a sua interrogação, põe a «possibilidade» da metafísica ante este abismo. Ele sentiu o desconhecido e foi forçado a recuar»[12].

A divisão metafísica do pensamento kantiano, numa análise «estética» que visa exclusivamente a intuição sensível, e numa análise «lógica» que visa exclusivamente o entendimento, exprime a atitude tradicional que militava contra a descoberta kantiana da imaginação transcendental como origem última de todo o conhecimento metafísico (estético *e* lógico)[13]. Não é surpreendente, então, que Kant se conforme de novo, na segunda edição da *Crítica*, com o dualismo metafísico entre o ser sensível e o ser inteligível, esquecendo assim a sua raiz ontológica comum na temporalidade *extática* da imaginação transcendental[14].

Reconhecer, com Heidegger, o papel fundador que desempenha a imaginação transcendental na primeira edição da *Crítica*, é reconhecer que o termo «imaginação» não satisfaz. Porque «imaginação» é, pela sua própria história, um termo metafísico que surge

11 *Ibid.*, § 30, p. 219.

12 *Ibid.*, p. 223

13 *Ibid.*, III, 8.

14 Segundo Heidegger, é o horizonte temporal da transcendência que define, em Kant, o carácter *extático* da imaginação transcendental: «O acto que, orientando-se, faz surgir o objecto, forma enquanto tal o horizonte da objectividade em geral. A saída para... que, no conhecimento finito, é logo e a todo o momento necessária, revela-se simultânea e constantemente como um *acto de se ex-pôr a...* (*Ekstasis*). Mas esta ex-posição essencial, na sua posição, forma e apresenta um horizonte. A transcendência é em si extática e possuidora de horizonte» (*Ibid.*, § 24).

simultaneamente com a inauguração da definição metafísica do ser, em Platão, como o Ente eterno-universal que se opõe ao não-ente temporal. Enquanto termo intrinsecamente metafísico, «imaginação» servia de intermediário entre estes dois pólos ontológicos, tendo em vista ora o ente, ora o não-ente; ora a verdade (extática), ora o erro (mimético). Kant fez uma descoberta revolucionária concedendo à função extática e criadora da imaginação (até aqui relegada para um papel secundário, excepcional e muitas vezes «místico», mesmo herético) o papel central e fundador de toda a experiência e de todo o conhecimento metafísico. Mas ao proceder assim, expôs a essência profundamente contraditória da imaginação (como termo metafísico) e mostrou a necessidade de superar esse termo no sentido de 1) uma nova concepção da criatividade-êxtase da subjectividade humana e 2) uma nova concepção do próprio ser.

Com efeito, a noção kantiana da imaginação transcendental tenta superar o dualismo clássico do imaginário e do real. A imaginação transcendental não produz uma dimensão «imaginária» que se opõe à existência real. Dizer que a imaginação pura é a «raiz» unificadora e estruturante (*bildende*) da razão e da sensação, não implica que estes dois «ramos» derivados, e os seus objectos inteligíveis e sensíveis, sejam «simplesmente imaginários». Uma tal conclusão conduzir-nos-ia ao ficcionalismo de Hume. Compreendida de um modo radical, a imaginação transcendental revela-se como origem fundadora da subjectividade do sujeito e da objectividade do objecto; e, enquanto tal, ela revela-se como a «própria compreensão do ser», que funda ou possibilita toda a distinção «ôntica» ulterior entre entes «reais» e «imaginários»[15]. Heidegger apercebeu-se de que o termo «imaginação» é insuficiente para designar a origem fundadora que precede e supera o dualismo tradicional entre o imaginário e o real. «O regresso à imaginação transcendental como raiz da sensibilidade e do entendimento, significa... examinar (projectar) novamente a constituição da transcendência relativamente ao fundamento da sua possibilidade... Este regresso instaurador do fundamento movimenta-se na dimensão das *possibilidades*, na dimensão daquilo que torna possível. Daí resulta que a imaginação transcendental, tal como foi conhecida até ao presente, se transforme finalmente em possibilidades mais originais, de tal modo que o próprio nome de imaginação

15 *Ibid.*, § 27, pp. 197 e segs.

se torna fatalmente inadequado»[16]. Por outras palavras, é necessário encontrar outro termo para nomear o poder criador e extático do homem. (Heidegger, pelo seu lado, escolhe o termo *Dasein*.)

Ao interrogar o fundamento da metafísica procurando a unidade do nosso conhecimento do ser, Kant descobre o papel primordial do que ele chama «a imaginação transcendental». A sua análise do modo como esta imaginação pode servir de «raiz» comum ao nosso conhecimento intelectual e sensível condu-lo consequentemente à descoberta da temporalidade primordial como o próprio horizonte do ser. Assim, Kant entreviu esta verdade, até aí «escondida», que a noção metafísica do ser do ente (*ontos on*) como o ente eterno (*aei on*) é, de facto, um produto da temporalidade escondida da imaginação temporalizadora. Toda a definição metafísica do ser como substância permanente enraíza-se na nossa projecção temporalizante. Mesmo as concepções antigas do ser do ente como *tò ti en einai* (o que já era ser) ou como *nunc stans* (a presença permanente), pressupõem sempre uma arquifundação (*Ur-Stiftung*) na temporalidade[17]. Mas esta descoberta passou em silêncio na segunda edição da *Crítica* e no idealismo alemão em geral, que se inspirava mais na perspectiva oficialmente «metafísica» do que naquela: «Toda a transformação da imaginação pura numa função do pensamento puro – uma transformação que o «idealismo alemão», após a segunda edição da *Crítica*, acentua novamente – ignora a natureza própria da imaginação pura»[18].

Apesar de Schelling, Fichte e os românticos terem desenvolvido a descoberta kantiana da imaginação extática, eles fizeram-no ignorando as suas implicações metafísicas revolucionárias reconhecidas pelo próprio Kant na sua primeira edição. Ao identificar a imaginação transcendental (*Die produktive Einbildungskraft*, de Schelling e de Fichte) com a Razão pura, o idealismo transcendental é conduzido a retomar a definição ortodoxa metafísica do ser como «presença eterna e a-temporal». No livro III do *Destino do Homem*, Fichte proclama que a existência humana «deve transcender o tempo e o espaço e tudo o que pertence à sensibilidade»[19]. Fichte segue sempre o modelo dualista da metafísica quando opõe ao mundo temporal o mundo «verdadeiro» do ser que é «Uno, idên-

16 *Ibid.*, p. 198.
17 *Ibid.*, § 44.
18 *Ibid.*, § 35, p. 252.
19 Ver a tradução inglesa de W. Smith, *Opencourt*, 1965, p. 176.

tico e infinito» – o ser eterno e permanente da Razão que visa, precisa ele, «todo o Idealismo transcendental autêntico»[20]. Embora reconheça na primeira *Wissenschaftslehre* que a *Einbildungskraft* «funda a possibilidade do nosso conhecimento, da nossa vida e do nosso ser como ele é para nós enquanto Ego», Fichte afirma que este ser «subjectivo» deve fundar-se ultimamente no ser «absoluto» determinado pela adequação justa e universal (*Allgemeingültigkeit*) da Razão auto-suficiente[21].

Do mesmo modo, Schelling anuncia no *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800), que «a imaginação produtiva e sintética é o *organon* e a pedra angular da filosofia»[22] que reconcilia a liberdade com a necessidade; mas, oito anos mais tarde, nas *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana* (1808), recorreu à distinção tradicional entre uma «imaginação divina» ligada ao ser eterno (compreendido enquanto presença auto-subsistente) por um lado, e, por outro, «a imaginação humana» ligada ao mundo temporal do não-ser e da contradição (compreendido enquanto «mal»). O Mal, diz-nos Schelling, resulta do facto de a «imaginação do homem acolher o não-ser... passar do ser real ao não-ser... instaurando-se ele mesmo enquanto origem e centro criativo que reina sobre todas as coisas»[23]. Schelling põe à prova a vertente profundamente platónica do seu pensamento quando define o Mal enquanto não-ser «que é incapaz de passar da potencialidade à realidade (...) e, tal como a «matéria» dos Antigos, não pode nunca ser tomada como real pela Razão perfeita, mas apenas pela imaginação falsa que

---

20 *Ibid.*, p.141: «It is only Infinite Reason that lives immediately and wholly in the purely spiritual order... of essential Being»; p. 140: «The whole end of Reason is pure activity absolutely by itself alone, having no need of any instrument outside of itself – independence of anything that is not Reason – absolute Freedom.»

21 Em suma, apesar de Fichte reconhecer a imaginação produtiva / extática como função essencial da nossa vida subjectiva, ele recorre à Razão quando se trata do ser absoluto enquanto tal. Cf. também C. Castoriadis, *L' institution imaginaire de la Société* (Paris, Seuil, 1975), pp. 204-5 e R. Kroner *Von Kant bis Hegel* (Tübingen, 1961), vol. I, pp. 476-486.

22 *Sämtliche Werke* (Stuttgart, 1885), III, 349 e segs. Schelling queria tornar «científicas» as abordagens místicas à imaginação, afirmando que o que o místico declarava «a partir de sentimentos subjectivos e de pretensas revelações», torna-se propriamente científico para o filósofo que é o único que o compreende directa e verdadeiramente (*Werke*, X, p. 192).

23 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit* (1808 /9), *Werke*, VII, p. 390.

é o próprio pecado. (...) Sem realidade nela mesma, (o não-ser) toma a *aparência imaginária* do ser verdadeiro e solicita a loucura dos homens...»[24]. Assim, Schelling conclui que a Verdade do ser e o Bem (compreendido enquanto presença imediata do ser), são apenas revelados à Imaginação divina e à Razão, que se opõem à imaginação humana[25]. Subordinando a função da imaginação humana (contraditória) à função da Razão (não-contraditória), Schelling retoma a definição onto-teológica do Ser como o Ente Divino, eterno e supremo, no qual a actividade é sempre idêntica à sua essência, e no qual a liberdade é sempre idêntica à sua necessidade[26].

O Romantismo ignora as complexidades ontológicas da filosofia idealista da imaginação; toma à letra a identificação da imaginação divina e transcendental à Razão. A imaginação torna-se então «a Razão na sua exaltação» (*The Prelude*, de Wordsworth) ou um poder «esemplástico» que participa na criação divina do mundo (*Biographia Literaria*, de Coleridge), servindo de «visão» extática da Forma da «Beleza intelectual» que existe para além deste mundo temporal e passageiro (*Ode to Intellectual Beauty*, de Shelley)[27].

---

24 *Ibid.*, p. 390.

25 *Ibid.*, p. 391.

26 *Ibid.*, VI, p. 551 e p. 57 onde Schelling fala do ser enquanto movimento circular e totalitário da *presença* que só sai dela mesma (a fase da Ilíada) para regressar a si mesma (a fase da Odisseia). Também, VII, p. 347 e I, 179, 330. Acerca da relação entre a imaginação e a razão em Schelling ver estes estudos recentes: J. Rivelayque, *Schelling: du système à la critique*, in *Les Etudes philosophiques*, Julho-Set. 1976 e *la Dialectique de Kant à Hegel* in *Les Etudes philosophiques*, Julho-Set. 1978; J.-F. Courtine, *Le déploiement schellingien de l'unité* in *Les Etudes philosophiques*, Julho-Set. 1978.

27 Acerca da relação entre os idealistas alemães e os românticos cf. H. Abrahms, *The mirror and the lamp*, Oxford UP, 1971, pp. 150 e segs e G. Marcel, *Coleridge et Schelling* (Paris, 1951), pp. 61-3, 166-168, 188-9, 219, 235-7 e 121 e segs. onde mostra os empréstimos que Coleridge tomou ao *Système del' I.T*, de Schelling, na *Biographia Literaria* (*BL* 90);. *SIT*. III. 428; *BL*. 168: *SIT* I. 442; *BL*. 171: *SIT*. I. 444; *BL*. 174: *SIT*. III. 339; *BL*. 175: *SIT*. III. 340; *BL*. 185: *SIT*. III. 354). Ver também Denis Donoghue, *The Sovereign Ghost, Studies in Imagination* (Faber, Londres, 1976), pp. 1-35. A definição tipicamente romântica da imaginação encontra-se na *Biographia Literaria*, de Coleridge: «that synthetic and magical power... the balance and reconciliation of opposite or discordant qualities... the sense of novelty and freshness with old familiar objects; a more usual state of emotion, with more than usual order; judgment ever awake and steady self-possession with enthusiasm and feeling profound or vehement... the power of reducing multitude of effect». Aliás, Coleridge exprime explicitamente a sua dívida a Schelling e aos idealistas alemães, *BL*, p. 102.

Ao identificarem assim a imaginação à Razão, os românticos confirmaram a inversão idealista da hierarquia epistemológica tradicional. Mas, exactamente como os idealistas alemães, permaneceram profundamente metafísicos na medida em que compreenderam o ser considerado pela imaginação ou pela Razão, segundo o modelo onto-teológico, como presença idêntica e a-temporal. Como explica Heidegger, apesar de Fichte e Schelling terem reconhecido a descoberta kantiana da imaginação produtiva/extática, eles desenvolveram esta descoberta num sentido absolutamente conforme à metafísica, quer dizer, oposto à descoberta ulterior de Kant da «temporalidade» do ser. Em resumo, ao prolongarem o primado kantiano da imaginação produtiva/extática relativamente à imaginação reprodutiva/representativa, os idealistas e os românticos confundiram o ser propriamente temporal, aberto pela imaginação extática, com o ser tradicionalmente metafísico da Razão, a saber, o ser compreendido enquanto presença eterna (apesar de articulado, mais segundo o modelo moderno do *espírito* e da *subjectividade* absoluta do que segundo o modelo clássico da *substância*)[28].

Mas é talvez Sartre, entre todos os idealistas modernos, que mais claramente exprime esta posição, ao concluir o seu ensaio acerca de *O Imaginário* (1940) afirmando que a imaginação revela-se sempre enquanto «irrealização» ou «nulificação» do mundo real e histórico: afirmação que se relaciona com a sua ontologia dualista do ser e do não-ser. No *post-scriptum* acerca da obra de arte, por exemplo, Sartre chama a esta realidade «beleza», mas não faz mais do que acentuar sem o questionar, o dualismo dogmático do real/irreal. Porque, falando da beleza estética, Sartre precisa que «não nos podemos colocar simultaneamente no plano estético onde aparece esta (beleza) irreal que admiramos e no plano realizante...» (p. 373). Em *O Ser e o Nada* (1945), Sartre substitui o termo consciência imaginante e irrealizante pelo termo «para-si», e opõe-no categoricamente ao «em-si» da realidade; ele desenvolve assim as implicações metafísicas de *O Imaginário* até um dualismo absoluto do ser e do não-ser. É aqui que se acaba com a concepção dualista do imaginário, inaugurada por Platão.

---

28 No seu livro acerca de Schelling (*Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, Tübingen, 1971), S A, 5-6, S C, 6-7, Heidegger mostra como a tentativa de Schelling de estabelecer uma concepção da liberdade fora dos limites da onto-teo-logia estava condenada ao insucesso; Schelling permanece sempre no interior da metafísica.

Enquanto *para-si* (estruturada como intencionalidade vazia e temporalizante) a consciência humana procura realizar-se ou completar-se como *em-si* (estruturada como realidade plena) sem, no entanto, deixar de ser *para-si* ou liberdade. Mas um tal projecto é irrealizável, porque a síntese ideal *de para-si-em-si* (liberdade-necessidade), que serve de «sentido» ou «valor» supremo à existência humana é, precisamente, aquela que não pode ser[29]. O homem apenas pode «parecer» ou «fingir» ser esta síntese ideal; ele não a é autenticamente, mas apenas por ilusão da «má-fé». É precisamente porque o «sentido» último da sua existência permanece *imaginário* e irrealizável que Sartre define o homem como uma «paixão inútil» e absurda[30]. O imaginário do idealismo não é, afinal de contas, senão um gigante com pés de barro.

---

29 À síntese entre o para-si e o em-si Sartre chama *o possível último do homem*; mas, de facto, esse possível é impossível de realizar – uma contradição e um absurdo. O «possível» não pode ser compreendido enquanto realidade em-si, porque «o em-si, sendo por natureza *aquilo que é*, não pode "ter" possíveis» (*O Ser e o Nada*, Gallimard, Paris, 1943) (*EN*. p. 139); mas é igualmente impossível reduzir o «possível» ao para-si, porque «ser a sua própria possibilidade... é definir-se por aquela parte de si-mesmo que não somos, é definir-se como fuga a-si para... sou rejeitado para fora em direcção a um sentido não acessível...» (*Ibid.*) A síntese ideal entre o para-si e si-mesmo (como *presença* ou *ens causa sui*) é então o Possível que é impossível. «O que o desejo quer ser é um vazio cheio... Sabemos, além disso, que a coincidência do *si* é impossível, porque o para-si a que acedemos pela realização do Possível far-se-á ser enquanto para-si, quer dizer, com um outro horizonte de possíveis... O possível é *aquilo* que falta ao para-si *para* ser si. Não convém dizer, consequentemente, que ele *é* enquanto possível» (*EN*. p. 141).

30 É apenas porque o imaginário é o nada solipsista de cada consciência imaginante que Sarte é conduzido a concluir na quarta parte de *O Imaginário* (Gallimard, Paris, 1940), que a consciência imaginante é simultaneamente *livre* e *fascinada /obcecada*, de um modo quase patológico, por ela mesma. A consequência última de um tal pensamento encontra-se na conclusão de *EN* onde Sartre define o homem como uma «paixão inútil» do qual a existência é «absurda». Incapaz de aceder ao real, a consciência imaginante/projectante está condenada ao seu próprio imaginário. Este dualismo dogmático real/imaginário foi muito justamente criticado por M. Marleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Gallimard, 1964), pp. 316, 320 e *Les aventures de la dialectique* (Gallimard, 1955), cap. 5; G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la Volonté* (Corti, 1948), pp. 80-81 e *passim*; M. Dufrenne, *La poétique* (PUF, Paris, 1973), pp. 185 e segs. e *Esthétique et philosophie* (Kliencksiek, Paris, 1976), pp. 99-113; D. Casey, *Imagining, A Phenomenological Study* (Indiana UP, 1976), pp. 134-139, 147-150.

Para evitar uma tal conclusão, é necessário superar toda a metafísica do ser/não-ser para aceder a uma ontologia ou uma escatologia mais «fundamental», do *possível*, no sentido heideggeriano, (reconhecido como origem última do ser e não-ser). Mas uma tal superação exige a superação correlativa do dualismo epistemológico, entre o perceptível-real e o imaginário-irreal. A tentativa kantiana – seguida pelos idealistas alemães, pelos românticos e finalmente pelo próprio Sartre – de evitar esse dualismo reduzindo toda a diversidade epistemológica a uma consciência totalizante dita *imaginante*, está condenada ao fracasso; porque o que esses idealistas nomeiam «imaginação» permanece sempre, muitas vezes a despeito deles, no interior do modelo dualista da metafísica. Para reconhecer as *diferenças* específicas que distinguem a imaginação da percepção (e também da significação e da práxis), assim como a *unidade* estrutural que as «funda» a todas como actos intencionais e criativos da consciência, é necessário formular um novo conceito de consciência «fundamental», conceito que reconhecerá enfim a consciência humana na sua verdade enquanto transcendência, tornando presente o que está ausente, e ausente o que está presente. Seguindo o modelo husserliano do *Bewusstsein* e o modelo heideggeriano do *Dasein*, iremos propor o termo *figuração*.*

Ver também a minha tese, *The Phenomenology of Imagination* (University College, Dublin, 1977), pp. 100-208. Todavia, nenhum destes autores reconhece, na insuficiência do dualismo real/imaginário, a prova que o termo imaginação-imaginário seja ele mesmo insuficiente, enquanto concepção essencialmente metafísica para uma nova compreensão «pós-metafísica» da consciência criadora do homem. Pelo contrário, eles têm, antes, a tendência para «dialectizar» a noção do imaginário para superar o seu estigma do dualismo. Apenas Merleau-Ponty parece sair do circuito metafísico da imaginação com a sua teoria da expressividade simbólica/simbolizante do homem compreendido como «corpo-sujeito». (cf. *The Phenomenology of Imagination*, op. cit., pp. 195 e segs.)

* (N.T.) – Embora o verbo figurar no francês tenha um sentido transitivo, intransitivo e reflexo, no caso português o verbo figurar possui apenas um sentido intransitivo. Por conseguinte, afim de mantermos o termo figuração, dada a sua importância na economia do texto, utilizaremos o verbo figurar como se de um transitivo se tratasse (com o seu reflexo). Manteremos deste modo a distinção entre o sentido activo-intransitivo de *figurar* e o sentido simultaneamente activo-intransitivo e passivo-transitivo de *figurar-se* (figurar e ser figurado). Do mesmo modo aparecerão as formas *figurar-me* e *figurarmo-nos*. (Para explicação do autor acerca desta utilização v. p. 41 «Acerca do termo».

III. PARA UMA FENOMENOLOGIA DA FIGURAÇÃO

É necessário, assim, «desconstruir» o conceito metafísico do imaginário para mostrar que a criatividade extática do homem se exprime em *todos* os domínios, quer dizer, nos domínios ditos «reais» da percepção, do pensamento e da práxis assim como naqueles ditos «irreais» da imaginação. Com este objectivo, servir-nos-emos de um método estritamente fenomenológico, reconhecido como fiel à descrição das «próprias coisas» da nossa experiência vivida e o único que poderá afastar os nossos preconceitos metafísicos para desvelar a criatividade extática do homem. (Um tal método foi já utilizado por Husserl na primeira secção da sua sexta *Investigação Lógica* e por Sartre, em certa medida, na primeira parte de *O Imaginário*. Mas estes dois autores acabam por recorrer a uma hermenêutica metafísica que os conduz a uma interpretação dualista.)

Esforçar-nos-emos por permanecer fiéis às descobertas de uma fenomenologia pré-interpretativa da intencionalidade. Uma tal descrição revelar-nos-á que *cada* visado da consciência humana (da percepção, imaginante ou significante) caracteriza-se por uma criatividade extática que se apresenta como superação temporalizante da presença no sentido do possível. Chamamos «figuração» a esta estrutura extática da existência, entendendo por esse termo o que nos diz já o seu sentido etimológico: *fingo-fingere-finxi-fictum*, um *fazer criativo*. Não é apenas a imaginação, fenomenologicamente descrita, que se apresenta como figuração extática, mas *toda* a actividade intencional do homem. Descobrimos assim que se toda a imaginação é figuração, nem toda a figuração é imaginação. A figuração criadora não se limita à imaginação, mas exprime-se *também* como percepção, significação e práxis. A existência humana é sempre, e em todas as suas dimensões, figuração, porque é sempre transcendência extática. A nossa existência não é literal, mas figurativa: ela é superação temporal daquilo que é dado actualmente em direcção a um horizonte possível sempre vindouro. Precisemos este ponto. Somos seres criativos, que figuramos o nosso mundo *como* isto ou aquilo. Figurar o mundo é no fundo figurar-se *como* isto ou aquilo; é ver qualquer coisa aqui e agora *como* qualquer coisa que não é ainda. Esta estrutura fundamental da figuração-como opera a todos os níveis intencionais da nossa existência: ver quer dizer ver-como; significar quer dizer significar-como; imaginar quer dizer imaginar-como, etc...

A existência é sempre figurativa na medida em que ela é sempre um êxtase temporal que compreende uma coisa *segundo o seu sentido*, e na medida em que esse sentido não está nunca *presente* mas é apenas *possível*. Para ser ainda mais preciso, é necessário dizer que consideramos uma coisa *como se* o seu sentido estivesse presente (apesar de ele permanecer, na verdade, uma possibilidade ausente). O sentido de uma coisa não é uma presença que existe literalmente aqui e agora, mas uma possibilidade sempre vindoura ou a regressar.

Tomemos o exemplo do *sentido* do pão. Para o homem, o pão não é nunca simplesmente um qualquer objecto a comer para satisfazer a sua fome. O pão apresenta-se-nos num horizonte infinito de sentidos passados (existe um valor anterior pelo facto de ele ser produzido por homens que cultivaram a terra, semearam, colheram e moeram o trigo, etc.) e de sentidos futuros (o pão é o símbolo da partilha, da plenitude e da reconciliação entre os homens). Mais do que um *dado* que preenche a nossa necessidade aqui e agora, o pão é também e fundamentalmente uma *figura* investida de valor humano. O pão inscreve-se num horizonte de *sentido possível* que consideramos actualmente *como se* ele se oferecesse à nossa posse imediata. Toda a *figuração-como-se* de uma coisa é então uma pré-figuração temporalizante do seu sentido possível. Eu figuro o mundo prefigurando-me o sentido do mundo.

Husserl chama ao sentido de uma coisa a sua «essência». Ele reconhece que esta essência é o conjunto fictício de todas as possibilidades da coisa e que, além disso, esta essência apenas se revela, ao nível estritamente fenomenológico, através do horizonte infinito do tempo. Daí a sua afirmação surpreendente que «a ficção é a fonte onde se alimenta todo o conhecimento das "verdades eternas"» (*Ideen*, S 70). Por outras palavras, a presença eterna de uma coisa, a sua essência, é apenas uma totalização *fictícia* (ou *como-se*) do horizonte temporalizante das suas possibilidades. O sentido de uma coisa considerada pela percepção, imaginação e pela significação permanece sempre uma *possibilidade* transcendente que não se apoia nunca numa intuição total. Podemos apenas tornar presente o sentido figurativamente, *como se* ele nos fosse presente aqui e agora. Reconhecer assim a natureza extática e figurativa de todo o fim humano, é respeitar a alteridade irredutível do sentido, é reconhecer que não «possuímos» nunca uma totalidade de sentido, é reconhecer que não «possuiremos» nunca uma totalidade de sentido. Toda a pretensa adequação entre o sentido eidético de uma coisa

e a intencionalidade extática do homem (*adaequatio rei et intellectus*) é apenas uma figuração *como-se*. Eis aqui o que revela uma fenomenologia estritamente descritiva da consciência.

Mas não nos podemos esquivar, assim, ao trabalho de interpretação. Toda a descrição fenomenológica deve, mais cedo ou mais tarde, completar-se por uma hermenêutica do sentido. O importante é considerar a diferença essencial que separa estes métodos. Duas hermenêuticas fundamentais permitem-nos identificar o sentido eidético do mundo: i) a hermenêutica ontológica, que interpreta a possibilidade do sentido enquanto *ser*; e ii) a hermenêutica escatológica, que a interpreta mais enquanto *Deus* ou enquanto *Bem*. O que é essencial, aqui, é que reconheçamos sempre que estas duas hermenêuticas não são para nós, nem mais nem menos, do que *figurações como-se*. Os conceitos de ser e de Deus são, com efeito, «crenças hermenêuticas» (Ricœur) que o homem erige em aposta para identificar o sentido fundamental do mundo. E estes conceitos interpretativos não podem ser senão crenças, porque o sentido fundamental do mundo é uma possibilidade de sentido que permanece sempre transcendente, outra, irredutível a toda a presença intuitiva. O ser e Deus são nomes para nomear o que é sem nome. É por isso que chamamos a estes conceitos «símbolos fundamentais» da figuração.

IV. PARA A HERMENÊUTICA DO POSSÍVEL

A possibilidade fundamental do sentido é um *posse* que permanece irredutível a todo o *esse* metafísico. Ela é o infinitamente outro que possibilita a figuração extática do homem enquanto «desejo do infinito» (segundo a palavra de Levinas). É necessário dizer que o *posse* é a própria impossibilidade de uma presença adequada. Enquanto infinitamente outro, o *posse* não poderia ser compreendido segundo as categorias metafísicas da *possibilitas* lógica (Leibniz) ou da *potentia* física (Aristóteles) ou mesmo do «possível» evolutivo da duração temporal (Bergson). A possibilidade fundamental do sentido não é nem uma projecção do sujeito pensante (*logos*), nem um sub-ser latente nos objectos ditos «reais» da natureza (*physis*). Pelo contrário, ela possibilita todo o ser e toda a projecção do ser, sem se reduzir nunca a uma totalidade de presença. Longe de servir como *terminus a quo* a que se deveria aceder

num acto de presença, o *posse* mostra-se como o *terminus ad quem* inatingível para o qual, no entanto, todos os nossos actos se dirigem.

É por isso que devemos evitar a teoria bergsoniana do possível. Em *O Possível e o Real* (1930), Bergson reconhece que há «mais, e não menos, na possibilidade dos estados sucessivos do que na sua realidade». No entanto, ele acaba por subordinar o possível ao real na medida em que define o primeiro como o resultado da realidade que se inventa. O possível, precisa Bergson, não preexiste à realidade; existe apenas retrospectiva e retroactivamente a partir do real, ou mais precisamente a partir de um acto do espírito que envia a imagem para o passado assim que ela se produz. «À medida que a realidade se cria, imprevisível e nova, a sua imagem reflecte-se atrás dela no passado indefinido», conclui Bergson. «O possível é então a miragem do presente no passado.» Diremos antes que o possível preexiste a toda a presença ou apresentação do real.

O *posse não é*, mas *pode* ser. Ele mostra-se como um *novum* sempre novo que faz da existência uma criação interminável de sentido, uma transcendência extática para o possível que não chega nunca: figuração espacio-temporal de sentido que deve sempre reconhecer-se enquanto figuração como-se. O que denominamos de realidade não é literalmente real; é uma figuração como-se, que se oculta na medida em que é tomada à letra. Desocultada enquanto figuração, a «realidade» revela-se ser o dom do possível que se dá sem nunca se esgotar num dado. Nada é dado ou predeterminado: tudo é possível, criar e recriar de novo. Tudo é «poético» no sentido original – criação – da palavra grega, *poiesis*.

A hermenêutica da ontologia fundamental formulada por Heidegger em *Sein und Zeit* (1927), abriu já o caminho. Esta hermenêutica reconheceu que a *Als-Struktur* da nossa existência extática é simultaneamente uma transcendência temporalizante para o possível (*SZ.* S 31-33) e uma interpretação originária desse «possível» (*SZ.* p. 223): «O *como* apofântico da asserção é fundado no *como* hermenêutico da interpretação»). A ontologia fundamental de Heidegger mostrou também de que modo a superação (*Uberwindung*) da metafísica da presença pode conduzir à descoberta fundamental do possível (*das Mögliche*) como poder-ser (*das Vermögen*) que possibilita (*ermöglicht*) toda a transcendência extática do homem.

Mas, para Heidegger, não pode existir fenomenologia da *estrutura-como* da nossa existência que não seja já necessariamente uma

hermenêutica ontológica (*SZ.* p. 38). Assim, Heidegger ignora que a hermenêutica do possível não seja apenas uma interpretação-como, mas também uma interpretação *como-se*, que poderia ser interpretada de outro modo. Ao sugerir que toda a hermenêutica fundamental do possível deve ser ontológica, Heidegger nega as *diferenças* essenciais do sentido do *posse*. Pretendemos reintroduzir essas diferenças de sentido mostrando que o *posse* pode também ser interpretado de um modo fundamental (pós-metafísico), segundo uma hermenêutica *escatológica*.

A hermenêutica escatológica interpreta o *posse*, não como *Vermögen* pensado topologicamente como o *Ereignis* do ser, mas como *eschaton* pensado eticamente como o advento possível de Deus. O *posse* escatológico revela-se como Reino vindouro da justiça, que se dirige ao homem para que ele o faça chegar. Interpretar o *posse* como *eschaton*, é submeter a figuração humana a um juízo ético, juízo que permanece completamente estranho à hermenêutica ontológica. (Aliás, a nossa escolha do termo «figuração» em vez do termo *Dasein*, para designar a estrutura extática da existência, exprime o nosso reconhecimento desta *diferença* de sentido: ao contrário do sentido exclusivamente ontológico do termo *Dasein*, o termo *figuração* presta-se às duas interpretações, ontológica e ético-escatológica.)

Mas como pode um tal juízo ético aplicar-se à figuração? Diremos que a hermenêutica escatológica interpreta cada acto de figuração como uma escolha ética entre uma *transfiguração* e uma *desfiguração* do sentido. Precisemos. Transfigurar o mundo quer dizer abri-lo à possibilidade do Reino vindouro, reconhecer que o «sentido fundamental» do mundo é o *posse* escatológico que possibilita a nossa actividade de transfigurar sem renunciar à sua própria alteridade. Desfigurar o mundo, em contrapartida, quer dizer reduzir a alteridade do *posse* a uma presença literal. Se a transfiguração des-vela o mundo como ícone da transcendência, a desfiguração re-vela-o como ídolo da presença. A desfiguração exprime-se como uma consciência solipsista que se cristaliza em presença auto-suficiente (*causa sui*), e por isso se fecha ao além do *posse* vindouro. Segundo a fórmula feliz de Jean-Luc Marion: «O advento do divino apenas se fixa num ídolo se o olhar do homem se cristalizar.» Esta característica ética da figuração apenas é revelada por uma hermenêutica escatológica. Diremos então que se a ontologia fundamental descobre o *posse* como possibilitação da nossa existência

extática, esta descoberta deve ser completada por uma escatologia fundamental que valoriza o contributo *ético* do *posse* enquanto exigência da nova criação: transformação do mundo em Reino de justiça. Segundo a admirável expressão de Martin Buber: «A face de Deus repousa, invisível, num bloco de terra, é preciso dar-lhe forma, esculpindo-a e gravando-a.»

Toda a interpretação do sentido fundamental enquanto ser ou enquanto Deus pressupõe uma aposta hermenêutica. Porque se o sentido fundamental do mundo permanece sempre uma *possibilidade* transcendente irredutível à presença, toda a interpretação desta possibilidade mostra-se ser uma figuração como-se. Só poderemos nomear o ser ou Deus numa linguagem figurativa (*bildliche Redeweise*). E mesmo os nossos termos *figuração* e *posse* são, afinal de contas, eles também, figuras como-se, metáforas escolhidas nesta história que contamos a nós mesmos para melhor compreender a nossa experiência. Enquanto figuração do possível, o homem existe então no interior de um círculo hermenêutico. Cada uma das nossas tentativas para interpretar o possível são, por conseguinte, apenas uma crença figurativa: crença que não recorre a nenhum critério de verificação fora da sua capacidade de nos fazer compreender melhor, e consequentemente transformar melhor, o nosso mundo e nós mesmos. Os nossos conceitos de ser e de Deus são apenas símbolos do possível que exige de nós uma crença sem certezas. Como diz Ricœur, a hermenêutica dos símbolos «exige do filósofo que ele erija em aposta a sua crença e que perca ou ganhe essa aposta pondo o poder revelador do símbolo à prova da compreensão de si; compreendendo-se melhor, o filósofo verifica até certo ponto a aposta da sua fé» (*La symbolique du mal*, p. 287).

No entanto, isso não quer dizer que estamos condenados ao arbitrário da nossa subjectividade. Nada disso. Compreendermo-nos a nós mesmos quer dizer compreender que somos «figurantes» de um sentido fundamental que nos ultrapassa sempre, possibilitando assim a nossa figuração. O homem que se compreende verdadeiramente reconhece que não é o *centro* do sentido, mas antes uma transcendência ex-cêntrica ou des-centrada, um êxtase fora de si em direcção ao sentido do possível. Esta compreensão de si implica então uma dupla descoberta: i) a descoberta da sua própria criatividade enquanto figuração do sentido; e ii) a descoberta do possível fundamental, do *posse*, que possibilita o próprio sentido

desta criatividade. Em resumo, não seria possível criar o sentido do mundo se ele não estivesse já possibilitado pelo *posse*. Enquanto figurante-do-mundo, o homem é o jogador e o joguete do jogo do possível, simultaneamente criador activo (figurante) e criatura receptiva (figurada) do *posse*.

A nossa hermenêutica do possível fundamental apresenta-se como um cepticismo cheio de esperança. É cepticismo, porque recusa o dogmatismo da presença (o ser metafísico); e é esperança, porque recusa igualmente o niilismo do arbitrário (o não-ser metafísico) orientando-se extaticamente para o sentido do possível sempre vindouro. Se o movimento céptico se exprime numa negação dos ídolos, o movimento da esperança exprime-se antes numa criação infinita. Por outras palavras, se a possibilidade do sentido permanece sempre vindoura, somos nós que a fazemos chegar, transfigurando o nosso mundo em Reino de justiça. A transfiguração é este duplo movimento de transcendência do mundo para o possível e de encarnação do possível no mundo. *Homo semper tiro*.

O *posse* é o fundo sem fundo que possibilita o sentido da nossa figuração. Apresenta-se, assim, aquém do nada e além da presença. A descoberta do *posse* pressupõe então que superemos a metafísica da presença para uma hermenêutica fundamental do sentido. O termo «fundamental», como a maioria dos termos utilizados no decurso deste estudo, é um termo herdado da metafísica. Mas como diz Heidegger, aquele que quer superar a metafísica é obrigado a falar com termos metafísicos. É neste sentido qualificado que entendemos, por exemplo, a afirmação que «o posse é o fundo sem fundo».

A nossa questão última não é a de saber se o homem é criativo, nem quando, nem como, nem em que medida emprega essa criatividade. Enquanto figurante do possível, o homem está sempre a criar. Para já, a questão é saber se as nossas criações são autênticas ou inautênticas, quer dizer, se são transfigurações ou desfigurações do *posse*. A nossa figuração-do-mundo é uma escolha livre entre essas duas modalidades de criação. É nossa responsabilidade fazer chegar o Bem; porque ele é sempre para nós uma possibilidade vindoura que podemos livremente recusar ou acolher. O *posse* não é, mas pode ser; o seu advento depende da nossa transfiguração ética do mundo.

A metafísica define o não-sér negativamente como o que não pertence ao ser considerado enquanto adequação ou presença permanente; a metafísica ignora o escondimento (*letheia*) do ser, que é o retiro no não ser que torna possível o desvelamento (*a-letheia*) do ente como presença. Parménides, pelo contrário, reconheceu que o ser é impensável sem o retiro do não-ser. Comentando o *Fragmento 4* de Parménides (*Ibid.*), Heidegger diz: «Este fragmento fornece, talvez, a mais antiga observação filosófica, a saber, que o caminho do ser não pode ser pensado sem consideração específica do caminho do não-ser. Reduzir os dois ao nada... é não compreender a questão do ser. Porque o facto de o nada não ser um ente, não impede que ele pertença, no seu próprio modo, ao ser.» A questão do ente pressupõe a questão do não-ser, mesmo se essa transgredir a lei lógica da não-contradição que determina os limites da metafísica enquanto onto-teo-lógica. Não podemos pensar a verdade fundamental do ser sem pensar a sua pertença original ao não-ser, quer dizer, ao tempo.

A metafísica apenas pensa a verdade do ser enquanto essência (*Wesen*) universal e imutável a partir de uma correspondência (*homoiosis*) entre a pretensa verdade das coisas (*Sachwahrheit*)e a pretensa verdade dos juízos proposicionais (*Satzwahrheit*), correspondência ou adequação que transformam as coisas em «representações» lógicas (*Idea/Vorstellungen*). Assim, a lógica metafísica volta-se para a essência-presença do ente excluindo o *Unwesen* (ocultamento) que pertence à essência do ser (ver, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, I, pp. 173-4; II, p. 362). A definição metafísica da verdade do ser, enquanto presença eterna do ente, resulta do acontecimento mais fundamental da transcendência do *Dasein* (compreendido como *Existenz-Freiheit*) que pertence ao escondimento-nada do ser (ver *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, Klostermann, 1943). Toda a definição metafísica do ser como fundação, como causa ou como presença objectiva-atemporal (*Gegenstand/Vorhanden*) pressupõe sempre a transcendência temporalizante do *Dasein* para o não-ser (tudo aquilo que é *outro* e não a totalidade dos entes) que é a própria abertura do ser (*Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967). É necessário compreender então que as noções clássicas de ser como causa primeira (*Ens Causa Sui* ou *Arche*: Aristóteles, *Meta.* 1013a-1014a) e como *Ratio* (*Nihil est sine ratione*, como diz Leibniz), são elas mesmas fundadas na superação pelo *Dasein* de tudo o que está (*das Seiende im Ganzen*) ante o abismo (*Ab-grund*) do não-ser, que não tem fundamento mas que se mostra como um *Spielraum* que funda tudo aquilo que é a partir de tudo aquilo que não é (ver *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957). Na sua análise da dedução transcendental de Kant em *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bona, 1929, Heidegger sugere que o *X* ou o objecto transcendental de que fala Kant (*CRP.*, A 108, A 235) é o nada no qual o *Dasein* está suspenso na superação de tudo aquilo que é fenomenologicamente dado. A objectividade de tudo *aquilo que é*, pressupõe o nada da transcendência temporalizante do *Dasein*. O nada mostra-se assim enquanto tempo primordial e finitude do «esquematismo transcendental» da imaginação (cap. 3). O *X* kantiano que torna possível a experiência, assim como todos os objectos da experiência – quer dizer, a possibilidade da objectividade dos fenómenos –, é o próprio horizonte temporal da transcendência que é o projecto *a priori* do ser do ente a que Heidegger chama *nada*. Este «nada» não é um *nihil absolutum* mas o horizonte finito do tempo que serve de condição transcendental da possibilidade dos objectos em geral, a saber, o hori-

zonte da transcendência a partir do qual o ente pode aparecer como «fenómeno» e ser reconhecido como «objecto». Em *Was ist Metaphysik* (Bona, 1929), Heidegger pronuncia-se mais directamente acerca do carácter do nada. O nada, como o «não» da totalidade dos entes que funda esta totalidade, é o ser compreendido «negativamente» a partir desta totalidade dos entes. O *Dasein* encontra o nada não como um ente objectivo, mas como aquilo que é *outro* e ausente relativamente ao ente, enquanto abismo do ser que nos reenvia (*abweisende Verweisung*) à totalidade dos entes na sua impermanência temporal. Sem o nada, a totalidade dos entes não poderia nunca manifestar-se como tal; é precisamente porque o nada nulifica (*das Nichts nichtet*) que o *Dasein* pode conhecer aquilo que é, superando-o, para aquilo que não é. A nulificação do não-ser, que é a própria ocultação do ser, mostra-se na transcendência do *Dasein*. O nada não é um ente indeterminado, nem um conceito abstracto e imediato (segundo a Lógica de Hegel), mas o acontecimento primordial do ser que torna possível a transcendência livre do *Dasein* e o fenómeno do mundo. Longe de se limitar a uma negação lógica daquilo que é, o nada pertence ao próprio ser do ente; porque o ser apenas se desoculta como temporalidade na transcendência finita do *Dasein* «suspensa no nada» (*es hält sich in das Nichts hinein*). *Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide – vom Hegeleschen Begriff des Denkens aus gesehen – in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart* (p. 40). A metafísica é, na sua verdade, esta ultrapassagem (*hinausgehen*) de tudo aquilo que é, mas ela permanece no esquecimento da sua própria verdade na medida em que ela apenas se interroga acerca do «ente» e nunca acerca do «Nada» na questão: «porque é que existe o ente e não o Nada?» Pensar de um modo fundamental a questão «o que é a metafísica?» é começar já a descobrir a sua origem no não-ser, descoberta que anuncia a própria superação da metafísica (p. 43). Superar assim a metafísica quer dizer reconhecer o nada como acontecimento primordial do ser aberto pela transcendência do *Dasein*: *Das Nichts... was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das Sein nennen... Das Sein lässt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor– und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein* (pp. 45-6). Assim Heidegger conclui i) «quando o *Da-sein* se projecta no nada enquanto angústia, o homem torna-se o *Platzhalter* do nada», e ii) o «nada compreendido como aquilo que é *outro* e não a totalidade dos entes, é o véu do ser» (*Das Nichts als das Andere zum Seiende ist der Schleier des Seins*, p. 52).

A recusa do não ser que funda a definição metafísica do ser como tudo aquilo que não é não-ser, iniciou-se com Platão. Platão reduz o ser à determinação onto-teo-lógica do ente supremo compreendido enquanto adequação eidética e eterna da presença (*Idea*). Assim se esconde a finitude e a temporalidade do ser que é o nada que funda, antes de mais, a noção do *eidos* enquanto presença auto-suficiente (*arche-aition*) e eterna (*hyperouranios topos*). Heidegger não ignora a importância da referência platónica ao *agathon* como *epekeina tes ousias* (*Rep.* VI, 509b), em vista do qual (*ou heneka*) o homem se dirige superando a totalidade dos entes (ver, por exemplo, Nietzsche, II, *op. cit.*, pp. 223-228). Mas, mesmo aqui, Platão parece não reconhecer a dimensão fundamental do nada que torna possível esta transcendência-superação. Em resumo, a metafísica suprime todo o pensamento do não-ser

enquanto tal, definindo o ser como o ente que *é* (*idea*, *energeia*), e que *não é* o não-ser. Acerca deste ponto ver também, J.L. Mehta, *The Philosophy of Heidegger* (Harper, 1971), pp. 82-104; Y. de Andia, *Présence et eschatologie dans la pensée de Heidegger* (Lille, 1975), pp. 121 e segs.

PRIMEIRA PARTE

A FENOMENOLOGIA DA FIGURAÇÃO

CAPÍTULO UM

PREÂMBULO TERMINOLÓGICO E METODOLÓGICO

I. ACERCA DO TERMO

As nossas reflexões introdutórias levaram-nos a procurar uma nova concepção da existência criadora do homem. O nosso resumo das teorias kantiana e sartriana de uma imaginação transcendental mostrou que a consciência criadora apenas pode ser autenticamente compreendida como *êxtase temporalizante* e, acrescenta Sartre, intencional. Reconhecer a essência da consciência criadora como «êxtase temporalizante», é reconhecer que o homem é uma transcendência finita comprometida num jogo temporal de presença-ausência. É apenas quando a existência humana é compreendida como êxtase ou transcendência temporal que o homem pode ser compreendido na sua verdade. O homem é a existência intencional que cria simultaneamente o seu mundo e a si mesmo superando aquilo que está presente – no tempo e no espaço – para se dirigir para aquilo que está ausente. Mais precisamente, descobrir que o homem é uma transcendência extática, é descobrir que ele existe criativamente ausentando-se de tudo aquilo que está presente, para tornar presente aquilo que está ausente (ou ainda não presente). O mundo e o si não são *presenças* dadas. O homem cria o seu mundo, quer dizer, o *sentido* fundamental das pessoas, coisas ou obras que o rodeiam, criando-se a ele mesmo (enquanto transcendência que desoculta o sentido do mundo). O homem é a criação que se cria.

É necessário então concluir com Sartre que o sentido fundamental do mundo é apenas um «nada» irreal projectado por uma consciência imaginante? Enquanto nos ativermos à noção dualista do imaginá-

rio/real para exprimir a essência da consciência extática, não teremos outra escolha.

O imaginário, devido à sua formulação metafísica, permanece ligado ao não-ser ou ao mundo intermédio [*demi-monde*] transitório onde o ser eterno se esbate em não-ser temporal. Assim, a imaginação manifesta-se através da história da metafísica como uma noção ambígua que não pertence nem ao mundo sensível, nem ao mundo inteligível, mas que desempenha o papel de um *tertium quid* que vacila e muitas vezes mediatiza estes dois mundos. A noção de imaginário testemunha o dualismo do ser e do nada, ao mesmo tempo que o esconde. Este testemunho, como já vimos, não é em lado algum mais manifesto do que no papel duplo e paradoxal que desempenha a imaginação como função ora «mimética/reprodutiva», ora «extática/produtiva»: uma cabeça de Jano virada quer seja para o não-ser, quer seja para o ser, mas nunca redutível nem a um nem a outro.

Daí a nossa observação que o imaginário é a «falha» da metafísica: observação que parece ser confirmada pela análise crítica da imaginação transcendental em Kant. Mas apesar da descoberta kantiana da raiz temporalizante da imaginação extática (raiz que precede e funda os dois troncos da inteligibilidade e da sensibilidade) conseguir desocultar a oposição dualista metafísica entre o nada-temporalidade e o ser-presença, esta descoberta não pode, por si mesma, superar esta oposição.

Uma tal superação (*Überwindung*) pressupõe a elaboração de uma nova concepção da consciência extática e, desde logo, a formulação de um novo termo para a designar: termo que poderia ultrapassar a oposição tradicional entre o imaginário e o real. Propusemos o termo «figuração» para designar esta nova concepção da consciência extática-criadora-intencional que funda e determina as outras modalidades da consciência (entre as quais é preciso contar a percepção, a significação e, certamente, a própria imaginação). Tentar, como Sartre, ou como Kant e alguns idealistas alemães, estabelecer a imaginação como termo fundamental, que precede e engloba todas as outras faculdades do espírito, é negar a especificidade desta função (a saber, aquilo que *separa* a imaginação da percepção e da significação, etc.), para criar depois um termo universal e totalizante.

A formulação de um novo termo – *figuração* – para designar o papel fundador da consciência criadora permitir-nos-á reconhecer

a especificidade única de cada modalidade intencional da consciência (percepção, imaginação, significação) e, simultaneamente, reconhecer a sua raiz comum e fundadora. Além disso, uma descrição exacta da consciência enquanto «figuração» permitir-nos-á descobrir que a dimensão escondida do seu horizonte extático é o *horizonte da possibilidade* (ou mais precisamente, o horizonte possibilitante) que se encontra aquém ou além de toda a oposição metafísica entre o ser e o não-ser. Mas porquê o termo «figuração»? Desde logo por causa do seu sentido etimológico. Enquanto as raízes das palavras «imaginação» (latim: *imago/imaginatio*) e «fantasia» (grego: *phaino/phantasia*) possuem a conotação de uma simples aparência ou cópia, a palavra «figuração», que vem do termo latim *fingo-fingere-finctum*, contém o sentido de um criar/fazer activo e originário. Assim, permite-nos ultrapassar, de um modo claro e definitivo, o sentido de imitação ou de re-presentação servil (*mimesis*), trazido pela herança metafísica do termo imaginação. De resto, podemos, pelo emprego do termo figuração, delimitar o sentido propriamente produtivo da consciência intencional em todas as suas modalidades. Além disso, o sentido de *fazer* ou de *formar*, contido no termo figurar, permite-nos superar o privilégio concedido ao sentido visual através do termo *imaginatio/phantasia* (privilégio absolutamente conforme à metafísica ocidental que deu sempre prioridade à visão sobre os outros sentidos[1]), para reconhecer que *todos* os sentidos se mostram enquanto modalidades intencionais-criadoras-extáticas. Mas o que é ainda mais significativo, é o sentido de fazer/formar permitir-nos ultrapassar o dualismo tradicional entre o mundo imaginário-irreal e o mundo real-prático, mostrando que a figuração se desenrola tão bem ao nível da *práxis* como ao nível da *theoria*. Por outras palavras, figurar não quer dizer apenas *aperceber-perceber* o mundo, mas também *fazer-agir* no mundo.

Mas para compreender bem a radicalidade potencial do conceito «figurar», interessa sublinhar desde logo a riqueza e a polivalência das suas variações terminológicas. Existir é figurar. Tudo aquilo que existe para nós no nosso mundo, quer seja uma coisa ou uma pessoa que percebamos/imaginemos/signifiquemos, ou uma obra ou uma acção que façamos, tudo isto é *figurado* por nós. Podemos *figurar o*

1 Este assunto foi muitas vezes observado por pensadores modernos como Jonas, Levinas, Buber e Heidegger.

mundo (no sentido de o perceber ou de o formar); podemos *figurar-nos o mundo* (no sentido de o imaginar ou de o significar); ou podemos *figurar no mundo* (no sentido de aí agir ou de aí desempenhar um papel, quer dizer, no sentido de existir como figurante-actor-agente). Em todos estes sentidos, como veremos, a figuração designa uma transcendência temporalizante pela qual o homem se ausenta de tudo aquilo que está presente para se dirigir àquilo que está ausente (possível) e apresentá-lo seguidamente, enquanto mundo. O possível é o sentido do mundo; e a figuração dá sentido ao mundo realizando o possível, quer dizer, a-presentando e presentificando aquilo que está ausente.

Figurar o mundo, por conseguinte, quer dizer realizá-lo tornando presentes as suas possibilidades. Isto não significa substituir um mundo real por um outro mundo irreal e imaginário. Dizer que o mundo concreto diante de nós, figurado por nós, é «imaginário» não tem sentido. Para mostrar que toda a existência é criativa, não é nem necessário, nem legítimo pretender, como Kant ou Sartre, que ela seja sempre «imaginante». Pelo contrário, é necessário formular um novo termo para designar a estrutura extática-produtiva da existência humana – *Dasein* ou *figuração* – que nos pode permitir reconhecer que todas as modalidades intencionais da nossa existência (apreensivas, significantes, etc.), são também extáticas e produtivas como a imaginação.

Designar a existência do homem pelo termo «figuração» é reconhecer que ele é simultaneamente projecto e receptividade de sentido («transcendência» e «facticidade» diria Heidegger). Porque o termo figuração, diferentemente do termo imaginação, pode significar *simultaneamente* aquilo que figura e aquilo que é figurado, a actividade de figurar e a passividade de ser figurado. Enquanto figuração, o homem é criador *e* criatura, origem *e* receptor de sentido; ele é uma subjectividade envolta no vaivém da intersubjectividade; *lançado* num mundo herdado do passado, ele *projecta* um mundo sempre vindouro. É neste sentido que o homem é aquele que figura e simultaneamente é figurado.

O termo figuração possui um sentido simultaneamente transitivo, intransitivo e reflexo. Podemos dizer, por exemplo, que o homem figura no mundo como um ser que figura o mundo figurando-se. Além disso, o termo figuração pode variar de sentido de um modo muito sugestivo segundo os prefixos que lhe são ligados: *pre*figuração, *con*figuração, *des*figuração, *trans*figuração. E o

termo próximo «figura» possui igualmente uma rica multiplicidade de sentido, desde o seu uso na retórica clássica e medieval até às suas conotações contemporâneas: forma, aspecto, ilustração, imagem, efígie, retrato, estátua, carácter, personalidade, esquema, tipo, dança, movimento, rosto, símbolo, metáfora ou signo. Em resumo, o termo «figuração», com todas as suas variações gramaticais e semânticas, vai permitir-nos mostrar em diversos domínios que a existência humana é sempre *figurativa*, nunca *literal*.

Escolhemos o termo «figuração», não apenas porque é flexível e rico ao nível da linguagem corrente, mas também porque possui a vantagem de estar em grande parte livre de todas as conotações metafísicas tradicionais do termo imaginação. Sem nos apoiarmos na doutrina heideggeriana, segundo a qual o *sentido do ser* está enraizado nas origens escondidas da língua, tomamos por evidente que cada termo ou campo linguístico pode servir de veículo heurístico para melhor compreender o mundo e a nossa existência no mundo.

II. ACERCA DO MÉTODO

A engenharia da língua não é suficiente para justificar a formulação filosófica de um termo. É necessário estabelecer a justeza do termo «figuração», de um modo rigoroso, pela análise estritamente descritiva e neutra da estrutura extática/intencional da experiência humana. Um tal método descritivo permitir-nos-á discernir a *essência* desta estrutura fundamental, que funda e caracteriza cada modalidade intencional – apreensiva, imaginante, significante – enquanto uma estrutura de *como* ou de *como-se*. Esta estrutura extática e simbólica exprime-se melhor, a nosso ver, pelo termo «figuração». Aliás, o nosso emprego de um método estritamente descritivo evita o extremismo das tentativas idealistas, romântica e mesmo sartriana, que reduzem a especificidade criadora de *cada* modalidade da consciência a uma hegemonia totalizante da imaginação. Desejamos mostrar com as nossas análises que a imaginação não é a única modalidade criadora da consciência, superior ou anterior às outras modalidades supostamente «não-criadoras». Pela sua própria natureza, todas as modalidades intencionais da consciência são, sem excepção, criadoras-extáticas, quer dizer, «figurativas». A nossa

descrição da consciência enquanto estrutura de *como* vai revelar-nos que a imaginação é apenas *uma* modalidade da figuração entre outras. A nossa consciência é sempre e em todo o lado «figurante», quer queiramos, quer não.

Qualificamos este método descritivo de *fenomenológico*. Entendemos por fenomenológico o sentido originalmente dado por Husserl à *époché* e à descrição da experiência humana na sua condição neutra, nua e originária aquém de toda a hermenêutica ontológica ou escatológica. Este método fenomenológico permite regressar às «próprias coisas» antes que elas sejam interpretadas e tematizadas segundo as hermenêuticas do ser ou de Deus. Husserl inaugurou este método para ultrapassar todos os pressupostos ontológicos ou outros, e conduzir-nos a uma descrição pré-metafísica da experiência[2].

O método fenomenológico de Husserl, tomado assim no seu sentido original, exige que nos desembaracemos de toda a pressuposição metafísica para reencontrar e descrever as coisas tal como elas *aparecem* na sua nudez, enquanto «fenómenos», antes de toda a *interpretação* do seu «sentido» fundamental (ontológico ou escatológico). Deste modo, Husserl torna possível uma descrição originária da experiência enquanto intencionalidade ou transcendência temporal que se mostra no interior do horizonte estritamente fenomenológico da ausência e da presença; e isto *antes* de toda a interpretação metafísica desta «presença» enquanto ser eterno-fundador-imutável (*ens causa sui*) ou desta «ausência» enquanto não-ser corrompido. Além disso, permitiu o desocultamento e a descrição do horizonte fenomenológico do «possível» que determina o jogo entre presença e ausência, no exterior de todo o preconceito metafísico que o teria explicado logo segundo o modelo redutivo do ser e do não-ser. Husserl salvou o «possível» da sua desvalorização metafísica enquanto simples inexistência-inactualidade-irrealidade subordinada ao ser

2 Mas a aplicação existencialista deste método, nos seus últimos escritos, e mais precisamente nos de Heidegger, Sartre e de Merleau-Ponty, teve como efeito a reintrodução de uma hermenêutica ontológica. Isto explica, por exemplo, porque é que Sartre não deixou de aderir a uma concepção metafísica da imaginação como ligação entre o ser e o nada (compreendida metafisicamente como uma oposição dualista intransponível). Além disso, foi precisamente esta aderência metafísica que levou Sartre a abandonar a sua análise estritamente descritiva e fenomenológica da imaginação, iniciada na primeira parte de *L'imaginaire*, para interpretar esta de um modo redutivo segundo o modelo dualista do ser e do não-ser.

compreendido enquanto existência realizada e adequada (*ousia-telos--entelecheia-actus-existentia*). E ao fazer este caminho, ele abriu a via para o estabelecimento fenomenológico do campo do «possível» enquanto horizonte temporalizante da figuração humana[3].

3 Não se trata, como foi indicado na introdução, de negar que o «possível» possa prestar-se a uma interpretação fundamental. Cada figuração intencional do «possível» insere-se *implicitamente* num projecto ulterior do sentido ontológico ou escatológico. Para tornar explícito esse sentido fundamental, é necessário então abrir, nos segundo e terceiro capítulos, os parêntesis da redução fenomenológica para analisar a relação figuração-possibilitação segundo as hermenêuticas explicitamente ontológica e escatológica.

O importante é reconhecer a diferença que existe entre o método fenomenológico e o método hermenêutico enquanto dois níveis distintos, a partir dos quais podemos delimitar a «figuração» e seu horizonte correlativo da «possibilitação». Passar do nível descritivo ao nível interpretativo exige uma *escolha* entre vários modos de *identificar* o sentido fundamental da nossa existência, dos quais os modos principais são o ontológico e o escatológico.

CAPÍTULO DOIS

DESCRIÇÃO DAS MODALIDADES DA FIGURAÇÃO

I. A FIGURAÇÃO ENQUANTO PERCEPÇÃO

Reconduzida à sua nudez originária, a nossa experiência do mundo revela ser uma experiência intencional *de* qualquer coisa. Eu experimento o meu mundo de um modo intencional na medida em que o viso *como* isto ou aquilo. Mais exactamente, experimento o que está diante de mim como mesa ou como montanha, como grande ou como pequeno, como belo, feio, útil, bom ou mau, etc. Nomeámos esta estrutura-como estrutura da figuração, entendendo por isso que cada coisa a-presenta-se em «figura» de qualquer coisa visada especificamente.

A figuração divide-se em três modalidades principais de consciência: percepção, imaginação e significação. O que quer dizer simplesmente que, quando percepciono, imagino ou significo o mundo, percepciono-o, imagino-o ou significo-o *como* isto ou aquilo.

Tomemos de início a modalidade da figuração aperceptiva. O que é percepcionar uma cadeira, por exemplo? Quando dizemos que percepcionamos uma cadeira, não estamos nunca a percepcionar uma cadeira *em si*, quer dizer, a essência totalizada e perfeitamente adequada de uma cadeira. Percepcionamos antes uma certa sequência de teores de percepção morfológicos e materiais (altura, cor, solidez, peso, etc.) *como* uma cadeira. Toda a percepção é percepção *como*, porque se põem em questão sempre vários conteúdos de percepção parciais que se impõem como percepção total. E esse facto não é em nada invalidado, se aquele que percepciona admite a incerteza e a dúvida, dando conta assim da verdade que cada visado originário é sempre apenas uma hipótese ou opinião (*doxa*), e não um pretenso saber (*episteme*).

A experiência intencional é sempre experiência segundo a modalidade de *como*, visto que a essência de uma coisa nunca é dada simultaneamente ou de uma vez por todas. Precisemos: a experiência de percepcionar uma coisa é sempre a experiência *de* qualquer coisa *outra* e não experiência da consciência que visa. A coisa percepcionada está, ela mesma, para além da *imanência* da nossa consciência; ela é *transcendente* e, portanto, irredutível ao nosso visado ou à nossa investida subjectiva[1]. A própria estrutura da nossa experiência intencional apresenta-se assim enquanto diferenciação perpétua que se opõe a todo o modelo de adequação totalizante. Esta alteridade da essência de uma coisa mostra-nos que a experiência nunca é a experiência pura e simples, nunca é certeza ou apropriação do «outro» no «mesmo» da nossa consciência. Ela é antes a experiência *de* qualquer coisa de transcendente que nos escapa. A nossa experiência aperceptiva seria apenas a experiência de qualquer coisa *como* isto ou aquilo, porque nenhum «isto» ou nenhum «aquilo» é suficiente para captar a coisa em toda a sua plenitude. A consciência aperceptiva permanece sempre inadequada à essência da coisa percepcionada, porque é *temporal*.

A percepção, como todo o acto de figuração, desenrola-se diacronicamente no tempo. Enquanto tal, não pode ser tomada pela própria coisa. A essência de qualquer coisa afasta-se e ausenta-se mesmo quando a coisa se dá numa sequência de adumbrações (*Abschattungen*) presentes. A essência de uma coisa permanece irredutível a cada momento presente da consciência imanente; nunca se esgota numa pretensa «eternidade ideal» de presença. Podemos então afirmar que a essência de uma coisa *não é* mas *pode* ser. Ela é a *possibilidade* de uma experiência sincrónica ou totalizada que não se torna nunca uma realidade para a nossa experiência. Porque a nossa experiência é, pela sua natureza intencional, uma diacronia, uma fuga extática fora de si mesma que se orienta para aquilo que é outro. A nossa existência está irremediavelmente deposta sobre um

1 E. Husserl, *Ideen* tr. fr. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, 1950, p. 136: «A coisa enquanto tal e toda a realidade, no sentido autêntico da palavra, implicam por essência... que possamos ter uma percepção imanente e, de modo geral, reencontrá-la no encadeamento do vivido. É neste sentido que chamamos transcendência à coisa tomada em si mesma e absolutamente expressiva (*schlechtin*). Ao mesmo tempo declara-se a mais radical distinção de princípio que esteja em geral entre os modos de ser, a distinção entre *consciência* e *realidade natural*. Esta oposição entre imanência e transcendência implica uma distinção *de princípio no modo em que uma e outra se dão.*»

horizonte de retenções e de protenções temporais, desdobramento de nós mesmos em direcção ao passado e ao futuro. Por outras palavras, aquilo que percepciono nunca é apenas aquilo que é percepcionado aqui e agora; é também aquilo que foi percepcionado mais aquilo que será percepcionado.

A nossa experiência aperceptiva é então a impossibilidade da possibilidade de uma presença totalizada. O que quer dizer que a percepção é a percepção de qualquer coisa *como* ela poderia ser na sua essência, na sua totalidade, *se* unicamente a percepção de uma tal totalidade fosse realizável. Mas ela não é realizável, porque visamos e experimentamos a coisa percepcionada *no tempo*. Cada percepção é uma figuração extática de passado-presente-futuro, e, por consequência, implica a própria impossibilidade de uma coincidência das partes percepcionadas num todo, quer dizer, a impossibilidade da eternidade e do sem-tempo. É então que verificamos que cada pretensa percepção de uma coisa «em-si», ou «na sua essência», não é apenas percepção *como*, mas também percepção *como se*. Mais exactamente, a estrutura «figurativa» da nossa percepção é simultaneamente uma estrutura-como e uma estrutura como-se. Percepcionar qualquer coisa é figurar essa coisa *como se* ela fosse dada à nossa consciência de uma só vez (sincronicamente) e não por uma diacronia de partes ou de perspectivas: é figurar a essência ausente de uma coisa *como se* ela aí estivesse presente. Esta dialéctica *como se* de presença e de ausência é a própria estrutura da figuração compreendida como êxtase temporal.

Husserl, e do mesmo modo Bergson e James, compreenderam bem que cada momento da consciência está envolvido por um halo, num horizonte. Uma coisa não é percepcionada em si mas através de um horizonte de percepções. Figurar uma coisa perceptivamente, é pré-figurar o «todo» da coisa a partir de uma das suas partes percepcionadas. A percepção de uma coisa é uma pré-figuração dessa coisa *como se* ela fosse atemporalmente e imediatamente dada, quer dizer, *como se* ela estivesse fora do tempo no qual unicamente pode revelar-se-nos, imediatamente uma presença preenchida, reunida, idêntica. É por isso que a percepção é sempre apenas uma hipótese antecipadora, um como-se fictício, limitado em verdade pela finitude do tempo, falível. Segundo o exemplo fenomenológico de Sartre: «o próprio da percepção é que o objecto aparece apenas numa série de perfis, de projecções. O cubo está-me bem presente, posso tocar-lhe, vê-lo; mas vejo-o sempre apenas de um

certo modo que invoca e exclui simultaneamente uma infinidade de pontos de vista. Devemos *apreender* os objectos, quer dizer, multiplicar sobre eles os pontos de vista possíveis. O objecto ele mesmo é a síntese de todas essas aparições. A percepção de um objecto é então um fenómeno com uma infinidade de faces»[2]. Mas é precisamente porque o horizonte da percepção é um horizonte nunca aberto e temporal, com esta «infinidade» de faces ou de pontos de vista possíveis, que a «síntese» ou sincronia em questão não poderá nunca ser senão uma hipótese, uma figuração *como se*.

A percepção de uma coisa é uma figuração ligada às re-figurações do passado, por um lado, e por outro às pré-figurações do futuro. É esta dupla perspectiva da temporalidade da nossa experiência aperceptiva que faz com que a nossa existência no mundo seja mais figurativa do que literal. Todas as coisas que percepciono no meu mundo são coisas figuradas. Assim, quando percepciono uma casa, não percepciono a cada momento mais do que uma ou duas partes ou perspectivas da casa – digamos a fachada – mas nunca a totalidade da própria casa, quer dizer, todas as paredes, o tecto, o interior, etc. A casa enquanto tal, enquanto essência, apenas é percepcionada *figurativamente*, como uma sequência de percepções que percepcionei (e que são portanto refiguradas como possibilidades passadas de percepção) ou que vou percepcionar (e que são portanto pré-figuradas como possibilidades futuras de percepção). Esta dupla perspectiva – passado/futuro – de toda a figuração presente revela-nos de que modo cada percepção é, no fundo, um *êxtase* orientado simultaneamente para pro-tenções e para re-tenções temporais. Em resumo, a percepção é sempre uma figuração extática que possui momentos *pre*figurantes e *re*figurantes, e aparece então como uma presença auto-sincronizada apenas segundo a estrutura hipotética do *como se*.

O carácter extático-temporal da nossa experiência figurativa mostra-nos igualmente que os horizontes pelos quais uma coisa é percepcionada são horizontes de *possibilidades* (neste caso de possibilidades de percepção). Husserl reconhece explicitamente este carácter «potencial» da experiência intencional: «O fluxo da consciência não pode compor-se de pura actualidade», porque é

2 J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, pp. 21-22.

necessário que cada «fluxo contínuo e progressivo de cogitações seja sempre envolvido por um meio de inactualidade», quer dizer, de potencialidade (*Ideen* I, 63-4). Dizer então que qualquer coisa está aí para a percepção «significa que a partir de percepções actuais... as séries de percepções *possíveis*... conduzem a esses grupos de percepções onde o objecto em questão pode aparecer e ser percepcionado» (*Ideen* I, 84)[3]. Husserl ensinou-nos que a nossa experiência do mundo é a experiência de um horizonte infinito de possibilidades porque ela é intencionalidade: consciência *de* qualquer coisa outra que a consciência. As possibilidades visadas pela consciência perceptiva não estão no interior da consciência, mas encontram-se, enquanto visadas, para além da consciência que visa. As possibilidades prefiguradas pela percepção são transcendentes e não imanentes na subjectividade (como a *possibilitas* de Leibniz e dos idealistas). Esta alteridade do horizonte potencial liberta a consciência de um idealismo solipsista, segundo o qual a consciência apenas encontraria na experiência aquilo que ela já aí colocara. O campo da possibilidade significa a *abertura* da experiência a um mundo que vem, que se anuncia, que *pode* ser.

Prefigurar o possível, não é apenas projectá-lo mas também recebê-lo e descobri-lo. Por conseguinte, prefigurar o mundo quer dizer que somos *livres* de figurar o mundo sempre *de outro modo*[4].

---

3 Cf. E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1970, pp. 43 e segs. Levinas comenta assim esta passagem das *Ideen* 236: «Num novo *cogito*, o *cogito* precedente deixa de se ouvir, dissipa-se na obscuridade, mas ele vive sempre de um qualquer género modificado.» Levinas oferece a análise seguinte: «pode permanecer, dado o caso, a título da nossa simples possibilidade de voltar a ele, possibilidade implicitamente contida na vida actual... espécies de esboços estão presentes antes dos próprios actos: esboços de juízo, de prazer, de desejo, etc. Existem mesmo decisões deste género que aí residem antes de realizarmos o *cogito* verdadeiro, antes que o eu se torne activo, ajuizando, tendo prazer, desejando, querendo (*Ideen*, 236). Assim, podemos falar, por um lado, da consciência actual e opô-la, por outro lado, à esfera das possibilidades implicitamente contidas na vida actual da consciência e que constituem a consciência inactual, potencial».

4 Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Niemeyer, 1913, 109, 160, 192. Ver a nossa análise da noção de possibilidade (pura e real) em Husserl e particularmente nas *Idées*, *Méditations cartésiennes et Expérience et jugement*, R. Kearney, *The Phenomenology of Imagination*, University of Dublin, 1977, pp. 50-60, 237-242. Cf. E.-S. Casey, *Imagining, A Phenomenological Study*, Indiana UP, 1976, acerca da teoria husserliana da «possibilidade pura»: pp. 111-123, 206-7, 215-216, 231-233, 113-114, 121-122.

É precisamente esta transcendência da possibilidade que funda, como veremos, o sentido radical de uma fenomenologia da figuração[5]. A análise fenomenológica do perceptível e do visível que oferece Merleau-Ponty em *Le visible et l'invisible* abre-se já, parece-me, a uma tal perspectiva. Aqui ele fala, por exemplo, de uma «certa relação do visível com o invisível, onde o invisível não é apenas não-visível (o que foi ou será visto mas que o não está a ser, ou aquilo que é visto por outro diferente de mim, não por mim), mas ou a sua ausência conta no mundo (... *Urpräsentiert* precisamente enquanto *Nichturpräsentierbar*, enquanto *outra* dimensão) ou a lacuna que marca o seu lugar é um dos pontos de passagem do «mundo». É este negativo que torna possível o mundo *vertical*... o ser de transcendência... e o possível enquanto pretendente à existência (da qual «passado» e «futuro» são apenas expressões parciais)[6].

II. A FIGURAÇÃO ENQUANTO IMAGINAÇÃO

A figuração perceptiva caracteriza-se pelo facto de ser inadequada. A pretensa adequação que pressupõe «a essência» ou a «totalidade» de uma percepção, seria apenas uma adequação hipotética que não podemos *figurar* mas apenas *figurar-se* (*). Somos então obrigados a reconhecer que a figuração da essência de uma coisa é simultaneamente figuração intencional dessa coisa (figurar como) e figuração de si-mesmo (figurar-*se* como). A figuração é um êxtase

5 Ao terminar esta primeira parte da nossa análise, somos levados a verificar que a figuração de uma coisa vai sempre para além de uma consciência actual de qualquer percepção presente, em direcção a uma consciência *potencial* de outras percepções refiguradas e prefiguradas. A figuração é pela sua própria natureza uma diacronia de refiguração e de prefiguração, que apenas é percepção completa ou totalizada figurando-se *como se* ela fosse uma sincronia. Cada coisa percepcionada é percepcionada através de uma multiplicidade infinita de aspectos possíveis e não poderia então nunca esgotar-se numa percepção actual ou actualizada de uma vez por todas. A percepção de um momento presente reenvia sempre a outras percepções vindouras, a um «e assim sucessivamente» (*und so weiter*) sem fim.

6 Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Niemeyer, 1900, tr. fr. H. Elie, *Recherches Logiques*, Paris, PUF, 1963, Vol. III, *Recherche VI*, § 14 e pp. 72.4.

duplo, reflexo: figuração da figuração. Passamos então da figuração enquanto percepção à figuração enquanto imaginação e significação.

Figurar qualquer coisa perceptivamente, como observámos, é figurá-la como um todo ausente a partir de um *percepcionado* presente. Figurar qualquer coisa de um modo imaginante ou significante, pelo contrário, é figurar-se como um todo ausente a partir de um *análogo* (ou quase-percepcionado) presente. Nos dois casos, trata-se de uma dialéctica entre presença e ausência. No segundo caso, o elemento de presença (ou de quase-presença, a saber, o análogo do signo ou da imagem), não é visado directamente, como na percepção, mas sim indirectamente: o análogo é apenas o intermediário a partir do qual a consciência figurante figura-*se* o seu objecto ou o seu sentido visado. Por outras palavras, o acto de figurar-se qualquer coisa implica um visado vazio, preenchido apenas por uma quase-presença. Este quase-preenchimento efectua-se pela animação do análogo (imagem ou signo) a partir das projecções da nossa própria consciência e não a partir do próprio objecto visado. Enquanto a figuração perceptiva se inicia com uma *presentação* (*Gegenwärtigung*) de uma percepção actual que se estende sucessivamente para percepções possíveis, para figurar (como-se) uma essência completa, a figuração imaginativa ou significativa implica antes uma *presentificação* (*Vergegenwärtigung*) de uma essência, com o seu horizonte de possibilidades, através de um análogo quase-presentado. (A essência assim visada é, com certeza, igualmente visada segundo o modelo do como-se).

A figuração presentificativa divide-se então em duas modalidades principais: imaginativa e significativa. A figuração imaginativa figura-se a essência de uma coisa a partir de um análogo «ilustrado» [*imagé*] que preenche intuitivamente o seu visado por uma quase-presença que se *parece* com o objecto visado. O retrato de James Joyce assemelha-se-lhe. A figuração significativa, em contrapartida, apenas figura-se a essência a partir de um análogo não-intuitivo, quer dizer, um signo ou expressão que indica o objecto visado por contiguidade *sem qualquer semelhança intuitiva*[7]. As palavras «James Joyce» não se lhe assemelham em nada.

7 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 281.

Precisemos de início a especificidade da figuração imaginante. A imagem, diferentemente de um objecto percepcionado, não preexiste no acto da sua figuração. Como Sartre sublinhou muito bem, o objecto imaginário «nunca precede a intenção» e «a intenção nunca precede o objecto, a intenção revela-se a si mesma simultaneamente à sua realização, na e pela sua realização»[8]. O objecto imaginário não é redutível ao análogo percepcionado. Ele é a animação intuitiva do análogo através da figuração imaginante, que se revela a si mesma revelando o seu correlato imaginário/figurado.

Tomemos o exemplo de uma pintura de Dali intitulada *Cristo Crucificado*. A imagem aqui visada não é o mesmo objecto que o quadro, a moldura, a tela, as linhas e as cores, etc. Por mais que visemos o análogo material e apenas ele, o objecto estético – o «Cristo crucificado» – não aparece. Porque o objecto estético não pode dar-se a uma figuração perceptiva, mas apenas a uma figuração imaginante. O quadro pode então servir seja como simples coisa material a percepcionar, seja como análogo que permite ao objecto estético manifestar-se cada vez que o espectador toma a atitude da figuração imaginante.

O análogo pode ser ora percepcionado, ora animado imaginativamente, segundo a modalidade da nossa consciência figurante. Husserl, em *Ideen* I, explica esta distinção intencional a propósito de uma gravura célebre de Dürer: «Suponhamos que contemplamos a gravura de Dürer, *O Cavaleiro, a Morte e o Diabo*. O que distinguimos? Em primeiro lugar, a percepção normal da qual o correlato *é a coisa "placa gravada"*, a placa que está aqui na moldura. Em segundo lugar, temos a consciência perceptiva na qual nos aparecem em traços negros os figurinos incolores: "Cavaleiro a cavalo", "Morte" e "Diabo". Não é para eles, enquanto objectos, que estamos virados na contemplação estética; estamos virados para as realidades figuradas "em retrato", mais precisamente "descritas", a saber, o cavaleiro em carne e osso, etc. A consciência que permite descrever e que mediatiza esta operação, a consciência do "retrato" (dos figurinos cinzentos nos quais, graças às noeses criadas, outra coisa é "figurada como pintada" por meio da semelhança) é um exemplo desta modificação de neutralidade da percepção.»

8 Sartre, *L'imaginaire*, op. cit., p. 28.

Nestas duas modalidades de figuração, perceptiva e imaginante, trata-se de uma *intuição* de um objecto visado, apesar de no primeiro caso a intuição ser «presentativa», enquanto no segundo é «presentificativa» (a saber, preenchimento de um visado a partir de um *análogo* ao objecto e não a partir desse próprio *objecto*).

Figurar-se imaginativamente a pintura de Dali, para retomar o nosso exemplo, é visar o próprio acontecimento da crucificação de Cristo segundo o análogo de linhas e de cores perceptíveis no quadro. Esta animação imaginante realiza-se por uma dupla referência: 1) uma referência objectiva ao análogo exterior e material, segundo o qual o visado imaginante é sucessivamente preenchido (apesar de nunca ser de um modo adequado), por uma sequência temporal de imagens sempre mais fiéis à semelhança do que o próprio quadro possui (enquanto análogo); 2) uma referência subjectiva ao nosso saber ou experiência prévia sem os quais o acontecimento pintado não poderia ser animado ou presentificado (a pintura de Dali não pode ser imaginativamente figurada por um animal, por exemplo, porque ele não saberia reconhecer nem Cristo, nem uma crucificação, nem mesmo uma pintura). O análogo exterior da pintura é reconhecido como imagem da crucificação – ao invés de uma simples mistura de linhas e de cores perceptíveis – visto que figuramo-*no-lo* enquanto imagem a partir da própria intenção da nossa consciência imaginante. Faltando uma tal recondução reflectida à nossa intencionalidade imaginante, o quadro nunca podia ser a presentificação em imagem de Cristo crucificado.

Figurar-se imaginativamente não é com certeza figurar-se apenas *como*, mas também figurar-se *como se*. Não nos figuramos apenas o acontecimento da crucificação descrita por Dali *como* um acontecimento histórico que se passou há dois mil anos. Enquanto figuração estética e imaginária, figuramo-nos esse acontecimento *como se* ele se passasse aqui e agora diante de nós. A imaginação, como a percepção, figura a essência do seu objecto visado *como se* ela estivesse presente. Com certeza, a qualidade de «presença» no caso de uma figuração imaginante é apenas uma presença analógica (o objecto imaginado não está nem mesmo parcialmente presente enquanto percepção directa). Com efeito, é necessário dizer que a «presença» propriamente estética é caracterizada por um duplo *como-se*, um duplo grau de ausência: o objecto estético apenas está presente i) *como se* ele fosse uma percepção actual e ii) *como se* essa

percepção fosse ela mesma uma presença total e adequada. Esta atitude estética de um duplo *como se* era chamada por Coleridge «the suspension of disbelief» que nos permite reagir imaginativamente à imagem *como se* o acontecimento imaginado estivesse actual e adequadamente presente, aqui e agora. Daí o facto curioso de podermos experimentar sentimentos diante de um objecto estético tão vivos e profundos, e por vezes mesmo mais vivos e mais profundos como os sentimentos que experimentamos diante de qualquer coisa ou qualquer acontecimento directamente percepcionados na nossa vida quotidiana[9].

Esta vivacidade e esta profundidade da figuração imaginante, não são qualidades ilusórias como o pretende Sartre quando fala da «esterilidade essencial» da imagem (*L'imaginaire*, p. 24). A tese de Sartre exprime-se claramente na citação seguinte: «Numa palavra, o objecto da percepção excede constantemente a consciência; o objecto da imagem nunca é nada mais do que a consciência que temos dele; ele define-se por esta consciência: nada podemos aprender de uma imagem que não saibamos já» (*Ibid.*, p. 25). Segundo Sartre, a vivacidade e a profundidade de uma imagem são apenas «nadas» produzidos pela auto-afectação da consciência imaginante. Ao definir a consciência imaginante como nulificação solipsista que nada encontra senão a si mesma, Sartre foi levado a negar a evidência fenomenológica que nos ensina que cada uma das nossas intenções imaginantes visa um horizonte de possibilidades *outro* que nós mesmos, um horizonte transcendente e para além da nossa consciência visante. A essência de um objecto estético dá-se-nos como horizonte temporal de possibilidades que não se esgota nunca num visado preenchido mas, pelo contrário, supera sempre cada visado imaginante em direcção a outros visados possíveis. Ora, a vivacidade e a profundidade que experimentamos diante de uma imagem são devidas, precisamente, ao facto de essas possibilidades sempre-*vindouras* serem sempre *novas* e portanto *a descobrir*. Parece então que Sartre não tem razão ao afirmar que «a imagem não ensina nada, [que] nunca dá a impressão de novo»[10]. Parece-nos evidente que os objectos literários, estéticos e mesmo oníricos, podem sempre ensinar qualquer coisa de novo, a quem sobre eles medita e os aprecia.

9 *Ibid.*, Parte III.
10 *Ibid.*, p. 26.

As descrições fenomenológicas de Bachelard, por exemplo, sem falar dos próprios poetas, têm por mérito fazer-nos ver de que modo as imagens estéticas nos abrem um horizonte *novo* de possibilidades. Na introdução de *La Poétique de l' espace*, em que anuncia a sua «fenomenologia da imaginação», Bachelard ensina-nos como a imagem poética «nos coloca na origem do ser falante... tornando-se num ser *novo* da nossa linguagem, ela exprime-nos fazendo-nos aquilo que ela exprime»[11]. A imagem não é um qualquer projéctil irreal de uma consciência encerrada em si; ela é abertura intencional da consciência à novidade inesgotável do mundo.

As análises descritivas da imagem, empreendidas pelo próprio Husserl, tinham já mostrado como «a fantasia e a consciência da possibilidade estão ligadas de um modo essencial»[12]. A consciência imaginante, afirma Husserl, supera o estado actual das coisas para descobrir a dimensão nova das possibilidades essenciais. Assim, a consciência imaginante pode fazer descobertas extraordinárias, mesmo ao nível da ciência. Em *Ideen* I § 70, Husserl dá-nos o exemplo célebre do geómetra: «O geómetra, no decurso das suas investigações, dirige-se incomparavelmente mais para a imaginação do que para a percepção (...) Ele tem a incomparável liberdade de poder modificar arbitrariamente a forma das suas figuras fictícias, de percorrer todas as configurações possíveis conforme a vontade das modificações incessantes que ele lhes impõe, para criar uma infinidade de novas figuras; e essa liberdade dá-lhe, mais do que tudo, acesso ao campo imenso das possibilidades eidéticas, assim como aos conhecimentos eidéticos que constituem um horizonte infinito»[13]. É neste sentido que Husserl afirma que «as imagens livres têm um privilégio relativamente às percepções» (§ 70).

Esta liberdade de descobrir e inventar, que nos fornece a consciência imaginante, superando sempre o estado actual de uma coisa percepcionada em direcção ao seu horizonte de possibilidades, é mais explícita ainda no nível estético. «Podemos retirar grande

11 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958, p. 7; cf. Kearney, *The Phenomenology of Imagination*, op. cit., pp. 178-192.

12 Citado por M. Farber, *The Foundation of Phenomenology*, University of New York Press, Albany, 1943, p. 528.

13 Husserl, *Ideen*, § 70b (tr. fr. de Ricœur, p. 225).

proveito», admite Husserl, «dos produtos da arte e mais particularmente da poesia, que são, evidentemente, frutos da imaginação...»[14]. Por outras palavras, «a consciência cria a arte para se libertar da experiência dos factos e para descobrir assim aquilo que não é dado na nossa experiência actual»[15]. Mas apenas podemos descobrir novidades porque o objecto estético, o qual nos figuramos de um modo imaginante, se oferece sempre enquanto horizonte de possibilidades transcendentes, inesgotáveis, incessantemente variáveis e renováveis[16]. A essência de um objecto imaginado é um horizonte infinito de possibilidades, irredutível a toda a «imanência» reificada na consciência (Hume) e a todo o «nada» projectado pela consciência (Sartre).

III. A FIGURAÇÃO ENQUANTO SIGNIFICAÇÃO

1. SIGNIFICAR É VISAR NO VAZIO

Mas a experiência exprime-se também segundo uma terceira modalidade da figuração, a modalidade de significação. Já observámos de que modo a figuração significante, enquanto presentificação não intuitiva, se distingue da figuração perceptiva e imaginante. Precisemos agora de que modo esta distinção se revela ao nível fenomenológico. Se retomarmos o nosso exemplo da pintura de Dali, verificamos que uma consciência significante desse objecto estético seria um *visado vazio* que não seria preenchido nem por percepções, nem por imagens. No entanto, a figuração significante é, ela também, um visado de qualquer coisa ausente a partir de um análogo presente, a saber, de um signo. A partir do signo, figuramo-nos a coisa ausente significada *como se* ela fosse uma presença ou essência dada. Se, por exemplo, lermos as palavras do título *Cristo Crucificado*, isto não é *nada* que significamos, mas antes o próprio

14 *Ibid.*, § 70c.

15 D. Kuspit, *Fiction and Phenomenology* in *Philosophy and Phenomenology Research*, Vol. XXIX, 1968, p. 25.

16 Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Funf Vorlesungen*, Haag, Nijhoff, 1950, tr. inglesa W. Alston, *The Idea of Phenomenology*, Haag, Nijhoff, 1973, p. 57.

acontecimento da crucificação de Cristo. Para os crentes, estas palavras podem significar uma compaixão envolvida. Para alguns que nunca ouviram falar de Cristo, estas palavras apenas poderiam suscitar a curiosidade ou a indiferença. O efeito de uma tal significação seria diferente segundo a experiência, a crença, a sensibilidade ou o conhecimento de cada indivíduo[17].

Além disso, podemos reagir a uma significação sem necessariamente ter uma percepção ou uma imagem intuitiva daquilo que é significado. Por exemplo, se alguém gritar «atenção», reagiremos vivamente sem necessariamente ter percepcionado ou mesmo imaginado a causa do perigo. O que nos interessa no caso de uma figuração significativa é o «sentido» de qualquer objecto ou acontecimento ausente que nos afecta aqui e agora no presente. No caso do grito «atenção», trata-se do sentido do perigo que experimentamos como uma ameaça presente, pouco importa se se trata de uma palavra entendida na nossa experiência vivida ou numa experiência estética (num filme ou num romance). Em resumo, pela analogia de um signo figuramo-nos um sentido ausente como se ele estivesse presente.

No caso da pintura de Dali, assinalamos dois modos pelos quais a figuração significante pode operar-se. Em primeiro lugar, os signos-análogos no e à volta do quadro (o título do quadro, *Cristo*

17 Esta liberdade de significação manifesta-se pelo próprio facto da figuração significante poder superar a estrutura simples de *figurar-se como* (*se*) para se exprimir também segundo o modelo de *figurar-se no modo como* [*comment*]. Por exemplo, diferentemente de uma presentação ou de uma presentificação da morte de Cristo, a figuração significante é livre de se desligar de toda a intuição presente para visar o sentido desse acontecimento figurando-se no *modo como* foi possível a crucificação e no *modo como* ela pôde dar seguimento a toda a história do cristianismo. A figuração do *modo como* deve libertar-se do acontecimento específico da crucificação para delimitar simultaneamente 1) o horizonte refigurativo que tornaria esse acontecimento possível (as profecias judaicas, a encarnação, o nascimento e a vida rabínica de Cristo, a traição de Judas, o processo diante de Pilatos e Caifás e o silêncio do acusado, etc.) e 2) o horizonte prefigurativo tornado possível por esse acontecimento (a ressurreição, o advento do Paráclito, a formação e a reforma da Igreja, a esperança do Reino sobre a Terra, etc.). Na verdade, a figuração do *modo como* permite-nos estabelecer o sentido da crucificação superando o próprio acontecimento em direcção a todas as prefigurações e refigurações *possíveis* desse acontecimento. Figurar-se significativamente a crucificação segundo o modelo do *modo como* é compreendê-la como *possibilidade*.

Crucificado, a inscrição «INRI» sobre a cruz, a data de composição e a assinatura de Dali) permitem-nos compreender o «sentido» da pintura, a saber, que se trata de uma representação artística, por um pintor espanhol do século XX, de Jesus Cristo que foi morto há dois mil anos, porque se proclamava filho de Deus. Este sentido visado pela figuração significante excede a figuração perceptiva do quadro material *e* a figuração imaginante do acontecimento intuído de um modo estético. O sentido de um significante supera cada significado dado em direcção a horizontes infinitos de significados sempre possíveis, sempre novos. Husserl comenta assim este reenvio do sentido detonado pelo signo: «Uma palavra pronunciada diante de nós, faz-nos pensar na galeria de Dresden e na última visita que aí fizemos: deambulamos pelas salas e paramos diante de um quadro de Téniers que representa uma galeria de quadros. Suponhamos, além disso, que os quadros desta galeria representam por sua vez quadros, que por sua vez apresentam inscrições que podemos decifrar, etc.»[18].

Mas a figuração significante da pintura de Dali pode funcionar de um segundo modo. Antes de toda a intenção significante, que visa o sentido da pintura a partir de análogos-signos no ou à volta do quadro, suponha-se que chegamos à galeria já motivados por um visado significante *anterior*. Por exemplo, suponhamos que estamos favoravelmente dispostos em relação à exposição, após termos lido um anúncio ou uma crítica elogiosa, ou mesmo após termos ouvido os nossos amigos elogiarem essa pintura de Dali. E neste caso, a figuração significante do sentido da pintura precede toda a consciência perceptiva ou imaginante da pintura. Mas seja ela qual for, toda a figuração significante revela-se sempre como uma figuração de um sentido ausente a partir de certos signos-análogos, escritos ou falados.

2. *SIGNIFICAR É INDICAR*

A estrutura «como-se» da figuração não é em lado nenhum mais evidente do que na significação. A essência totalizada do sentido visado pela significação permanece sempre irremediavelmente

18 Husserl, *Ideen*, citado por Derrida em exergo, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.

ausente. O signo (*Zeichen*) é na verdade um indício (*Anzeichen*) que se refere a um horizonte infinito de outros indícios e assim sucessivamente. Do mesmo modo, enquanto *figura* encarnada na espacialidade visível e na temporalidade extática, o signo recusa toda a ilusão de uma ideal presença a si da consciência. Mais precisamente, o signo testemunha que a presença é apenas uma ficção, um *como-se*. Figuração inscrita no tempo e no espaço, o acto de significar deflagra o mito de uma presença supra-sensível e supratemporal.

A descrição fenomenológica do signo revela-nos claramente que o sentido visado pela consciência significante é uma ausência fora do alcance do presente vivido. A figuração significante mostra-se como temporalização extática que se diferencia para sempre segundo horizontes anteriores e posteriores de outras significações possíveis. O signo ensina-nos que o «sentido» visado, assim como a consciência visante, são sempre «diferâncias» [«différances»] (para retomar o neologismo de Derrida) que indicam outras possibilidades fora delas mesmas. A significação dá-nos a prova que a figuração é a própria recusa de uma «presença a si» do sentido ou da consciência. Como o precisa Derrida em *La voix et le phénomène*, «esta não-presença a si do presente vivo qualificará simultaneamente a relação a outro em geral e a relação a si da temporalização... Todo o discurso, enquanto envolvido numa comunicação e que manifesta experiências vividas, opera como indicação»[19]. O facto de cada expressão (*Ausdruck*) se exprimir e comunicar apenas por uma figuração significante sensível (temporal e espacial), quer dizer, por um signo figurativo e figurante, implica que toda a expressão comunicativa é uma indicação que supera o si. A significação nunca é uma adequação a si. O sentido que nos figuramos significativamente é apenas um sentido pressuposto (*vermeintlich*) e suposto (*supponiert*). Ele apenas pode ser tomado por uma «presença adequada» segundo o modelo do «como-se».

Toda a significação é então uma indicação prefigurante (a que Husserl chama *Kundgabe*), porque nunca pode ser acedida numa presença plenamente manifesta. A significação, enquanto figuração *explicitamente* extática, salvaguarda e sublinha a transcendência do sentido. Derrida ensina-nos a este propósito que «cada vez que a presença imediata e plena do significado for ocultada, o significante

19 Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 40.

será de natureza indicativa. (É a razão porque a *Kundgabe*... não torna nada manifesto, se manifesto quer dizer evidente, aberto, oferecido «em pessoa». A *Kundgabe* anuncia e oculta simultaneamente o que ela informa)... Até que outra apareça, a linguagem indicativa não se deixa nunca suprimir. A relação ao outro como não-presença é então a impureza da expressão»[20]. Mas é precisamente esta impureza da expressão significante que faz com que reconheçamos o sentido enquanto alteridade e a consciência enquanto figuração extática. A significação é a própria *consciência* da estrutura figurativa da nossa experiência; ela é o despertar da nossa intencionalidade extática, aquilo que nos impede de perdermo-nos no sonho da presença.

Concluímos que a figuração significante é a tomada de consciência da figuração. Por outras palavras, a significação permite à consciência figurante aperceber-se da sua própria estrutura de *como-se*; permite-lhe afastar-se relativamente às suas próprias figuras. Figurar-se significativamente quer dizer reconhecer-*se*, de um modo reflexivo, como actividade de figurar(-se). Esta recondução reflexiva a si da figuração significante, deixa aberto o campo da liberdade. Figurando-nos como consciência significante, libertamo-nos da ficção da presença. Esta libertação acompanha-se da descoberta do sentido enquanto horizonte infinitamente aberto da possibilidade.

É assim que podemos falar de uma prioridade da figuração significante relativamente à figuração perceptiva ou imaginante. A significação desoculta, *de um modo explícito e transparente*, a transcendência do sentido de cada objecto visado pela consciência figurante. Ela vem recordar que figuramo(-nos) a *alteridade* do sentido *como se* ela fosse a *mesma* (identidade totalizante da consciência-que-visa e da coisa-visada: *adaequatio rei et intellectus*). Colocando-nos face ao vazio e à ausência, a significação assegura a nossa própria liberdade num regresso reflexivo a si mesma; ela dá-nos «má consciência». É na sua modalidade significante que a figuração se mostra mais livremente e mais conscientemente no campo do possível.

20 *Ibid.*, pp. 43-4.

CAPÍTULO TRÊS

FIGURAR E FIGURAR-SE

I. A FIGURAÇÃO REFLEXIVA

> *Todo o método é uma ficção. A linguagem surgiu-lhe como instrumento da ficção: ele seguirá o método da linguagem: a linguagem reflectindo-se.*
>
> STÉPHANE MALLARMÉ

Para clareza da exposição descrevemos até aqui as três modalidades da figuração separadamente, a saber, na sua especificidade respectiva. Mas na maior parte das vezes, as modalidades da figuração entreajudam-se e entrelaçam-se. Por exemplo, as duas modalidades reflexivas da consciência figurante – o figurar-*se* imaginativo e significativo – estão quase sempre de algum modo misturadas. Enquanto figuração da figuração, essas duas modalidades reflexivas pressupõem a) uma libertação da intencionalidade directa e a-presentativa da percepção e b) um regresso, implícito ou explícito, às *possibilidades infinitas* visadas indirectamente no horizonte intencional da consciência aperceptiva. A significação e a imaginação são actos de *figurar-se* o acto apreensivo de *figurar*; um e outro desenrolam-se como a intencionalidade livre (que visa os possíveis) de uma intencionalidade natural (que visa antes percepções actuais). Precisemos: a figuração significativa – a linguagem – mistura-se muitas vezes com uma figuração imaginativa para que a consciência possa figurar-se a essência de uma coisa de um modo parcialmente intuitivo (presentificando certas possibilidades imaginadas [*imagées*] do horizonte desta coisa) e, ao mesmo tempo, também de um modo parcial-

mente «vazio» (dirigindo-se para outras possibilidades novas e não intuídas desse horizonte). Através deste regresso reflexivo ao horizonte extático de uma percepção, a consciência liberta-se das percepções factuais para se lhe figurar «possibilidades essenciais» (*Wesensmöglichkeiten*) da coisa percepcionada. Husserl reconhece, neste regresso ao campo livre da possibilidade, o *modus operandi* do método reflexivo da fenomenologia que ele chama «variação livre». Por «variação livre», Husserl entende a capacidade de variar livremente, ao nível reflexivo da figuração significante ou imaginante, as possibilidades infinitas de uma coisa, para presentificar a essência dessa coisa *como se* ela se nos desse como presença adequada. Husserl dá o exemplo de uma variação livre das possibilidades essenciais de uma mesa: «Partindo do exemplo desta percepção da mesa, modificamos o objecto da percepção – a mesa – de um modo inteiramente livre, segundo a vontade da nossa fantasia, salvaguardando, contudo, o carácter de percepção de qualquer coisa (...) não importa o quê... mas qualquer coisa. Começamos por modificar (variar) arbitrariamente – na imaginação – a sua forma, cor, etc., mantendo apenas o carácter de *a-presentação perceptiva*. Por outras palavras, transformamos o facto desta percepção, abstendo-nos de afirmar o seu valor existencial, numa pura possibilidade entre outras puras possibilidades... de percepção. Transferimos para qualquer coisa a percepção real... no reino do como se, que nos dá as possibilidades *puras*, puras de tudo o que as ligaria a qualquer facto... Privado assim de toda a relação ao facto, (o objecto) torna-se o *eidos* da percepção, onde a *extensão ideal* envolve todas as percepções idealmente possíveis...»[1]. Assim, Husserl pode concluir que «a ciência das possibilidades puras precede em si as das realidades puras e torna-as possíveis enquanto ciências»[2].

Este processo de «variação livre», que ultrapassa os limites naturais da percepção para a experimentarmos com «possibilidades essenciais» à maneira de um *figurar-se-como-se*, permite-nos confirmar que as figurações livres possuem uma prioridade absoluta relativamente à sensação empírica dos factos[3]. Como explica

1 Husserl, *Cartesianische Mediationen, Husserliana*, La Haye, Nijhoff, 1929, tr. fr. E. Levinas e M. Peiffer, Paris, Vrin, 1969, § 34, p. 59.

2 Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., § 34, p. 61. Acerca da distinção entre *Wesensmöglichkeit* e *Realmöglichkeit* ver Kearney, *The Phenomenology of Imagination*, op. cit., pp. 45-50.

3 Husserl, *Idées*, op. cit., § 4, 70, 140, 111, 112.

Husserl: «Entre a percepção, por um lado, e a presentificação simbólica através de imagem ou através de signo, por outro, existe uma distinção eidética essencial...»[4]. Porque a figuração reflexiva «dá-nos acesso às possibilidades originárias... permitindo assim uma redução fenomenológica no domínio infinito da fantasia», a saber, do *como se*[5]. A fenomenologia, enquanto figuração reflexiva, não admite nenhum juízo «natural» ou «metafísico» acerca da existência ou da não existência das coisas visadas. Ela coloca todo o juízo de facto ou de valor entre parêntesis para delimitar livremente o horizonte de possibilidades de cada coisa[6].

A figuração reflexiva permite-nos então arrancar a percepção da sua ligação natural aos factos actuais e re-conhecê-la enquanto possibilidade, quer dizer, enquanto pertencendo a um horizonte extático de possíveis. Na figuração reflexiva, «deslocamos a percepção actual na perspectiva de não-actualidade ou do *como se*... Afastada assim de toda a factualidade, ela transforma-se num *eidos* puro de percepção cuja extensão ideal reenvia a todas as percepções idealmente possíveis... porque cada facto pode ser considerado simplesmente como a ilustração de um possível entre outros»[7].

Isto quer dizer que o acto de *figurar-se-como-se* oferece-nos a ocasião para regressar reflexivamente ao acto intencional que visa uma coisa, desligando-nos dessa intencionalidade actual, para a variar no horizonte de todos os visados possíveis. É na medida em que a nossa figuração significativa ou imaginativa nos dá o acesso ao horizonte da possibilidade, que possui o sentido de cada coisa visada, que ela se torna uma figuração da sua própria figuração, um *figurar-se* no sentido reflexivo do termo. A figuração reflexiva é a consciência de si-mesmo enquanto figuração *como se*: o que Husserl

4 *Ibid.*, § 43; também § 120.

5 Farber, *The Foudation of Phenomenology*, op. cit., pp. 528, 385, 411-412, 411--442. Ver também P. Ricœur, *Husserl: An analysis of his Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1967 tr. G. Ballard e L. Embree, pp. 7, 13.

6 Husserl, *Meditations cartésiennes*, op. cit., § 12.

7 *Ibid.*, S 34. Ver a minha obra *The Phenomenology of Imagination*, op. cit., acerca do emprego husserliano do horizonte do *como-se* na constituição do *eidos* do ego (p. 29), do *eidos* do mundo da vida (p. 31) e do *eidos* da própria percepção (pp. 40-1). Mas, diferentemente de Husserl que delimita o emprego do *como-se* a uma metodologia reflexiva, tentaremos mostrar que esta estrutura se manifesta em todos os domínios da intenção, reflexivos ou pré-reflexivos.

chama «ficção». É esta ficção reflexiva que torna possível o método fenomenológico enquanto tal: «Podemos também dizer verdadeiramente, se gostarmos dos paradoxos e, na condição de entender bem o sentido ambíguo, respeitando a verdade estrita: *a "ficção" constitui o elemento vital da fenomenologia assim como de todas as ciências eidéticas*; a ficção é a fonte onde se alimenta o conhecimento das "verdades eternas"»[8].

Husserl reconhece que a ciência da fenomenologia está fundada num método figurativo ou fictício e, neste sentido, aproxima-se da arte. Na arte, como na ciência rigorosa da fenomenologia, a essência de uma coisa revela-se, segundo o modelo do *como se*, a partir do horizonte infinito de possibilidades, com uma clareza, liberdade e envergadura, que permanece sempre completamente impossível para toda a a-presentação estritamente perceptível ou factual[9]. Daí a observação de Husserl em *Ideen* I § 70: «Interessa exercer abundantemente a imaginação para se aceder à clarificação perfeita através da transformação livre dos dados... e podemos retirar um proveito extraordinário dos exemplos fornecidos pela história e, numa medida ainda mais ampla, pela arte e em particular pela poesia»[10].

II. ACERCA DA CONTINUIDADE ENTRE FIGURAR E FIGURAR-SE

Existe uma continuidade não apenas entre as duas modalidades reflexivas de figurar-se (significativa e imaginativa), mas também entre essas duas modalidades reflexivas, por um lado, e a modalidade de figurar directamente ou perceptivamente, pelo outro.

8 Husserl, *Idées*, op. cit., p. 227; e no original *Ideen*, op. cit., § 70: *So kann man denn wirklich, wenn man Paradoxe reden liebt, sagen und, wenn man den vieldeutigen Sinn wohl versteht, in strikter Wahrheit sagen, dass die «Fiktion» das Lebenselement der Phänomenologie, wie der aller eidetischen Wissenschaft, ausmacht, dass Fiktion die Quelle ist, aus die Erkenntnis der «ewigen Wahrheiten» ihre Nahrung zieht»*. Ver também, E. Fink, *Re-présentation et image* (in *De la phénoménologie*, Ed. de Minuit, 1974, tr. por D. Franck do alemão – *Studien zur Phänomenologie: 1930-1939*), § 23 e segs.; pp. 71 e segs.

9 D. Kuspit, *Fiction and Phenomenology*, op. cit., pp. 26 e segs.; ver também R. Ingarden, *Phenomenological Aesthetics* in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. XXXIII, 1974-5, pp. 259-263.

10 Husserl, *Idées*, op. cit., § 70.

Ao nível da nossa figuração originária do mundo, as três modalidades entrelaçam-se de modo *contínuo*. Apoiamo-nos aqui na sexta investigação das *Investigações Lógicas*, de Husserl, onde a continuidade dos nossos diversos actos intencionais é clara e meticulosamente descrita.

Dado que cada intenção figurativa se dirige para um horizonte de possibilidades essenciais (quer dizer, para a possibilidade de uma intuição adequada do *eidos* que permanece, contudo, uma *possibilidade sem presença*), é evidente que ela não poderia realizar-se totalmente numa intuição de presença. Apesar de, ao nível da intuição de uma intenção, «a imaginação e a percepção se encontrarem uma e outra unificadas enquanto síntese de identificação», esta síntese apenas é *presumida*; porque mesmo «se a realização da aspiração» (do visado pela vontade) está «fundada numa identificação e eventualmente num acto de conhecimento intuitivo, este acto não esgota o preenchimento desse visado, não fazendo mais do que, precisamente, lhe fornecer a base»[11].

Para melhor explicar este ponto, tomemos o exemplo da nossa intuição de uma árvore. Se começo por visar a árvore perceptivamente, apercebo-me que o horizonte extático das minhas apreensões sucessivas não se esgota na percepção actual da árvore à minha frente. A minha figuração percepcionante reenvia-me a uma figuração imaginante para se completar por uma quase-intuição de todas as possibilidades essenciais da árvore em si (os diversos aspectos, perspectivas, qualidades possíveis). Não obstante, essas possibilidades não podem nunca esgotar-se numa presença figurada [*imagée*], mas reenviam-nos a uma figuração significante que visa «de um modo vazio» o horizonte infinitamente aberto do sentido. Este horizonte significante abre-se ao que Husserl, nos seus últimos escritos, chama o *mundo da vida* (*Lebenswelt*). O sentido do signo «árvore» estende-se ao infinito através de vários níveis de conotação; ao nível da nossa experiência pessoal vivida, a árvore possui uma multiplicidade de associações que se relacionam às nossas recordações da infância, ou aos nossos projectos presentes e futuros (por exemplo, a árvore em questão pode significar qualquer coisa a cortar, no nosso jardim, para fazer lenha); ao nível mais geral da nossa experiência cultural, além disso, a palavra «árvore» pode ter

11 Husserl, *Recherches logiques*, op. cit., VI, cap. 2, § 13 (p. 68).

conotações míticas ou poéticas (a regeneração sazonal após o fim do Inverno, o *axis mundi* que liga o céu e a Terra, etc.); ou então, simplesmente, ao nível do inconsciente, o signo – como nos ensinam Freud e Lacan – pode servir de «significante flutuante» que desliza livremente através de uma corrente aberta de outros significantes sem *significado* unívoco ou final.

Toda a figuração de um sentido eidético reenvia-nos, afinal de contas, ao infinito. A imaginação pode olhar para a percepção enquanto preenchimento mais concreto e mais individualizado[12]; e a percepção pode olhar para a imaginação enquanto preenchimento mais extenso e generalizado. Mas afinal, os dois estão obrigados a reconhecer o seu carácter irremediavelmente insuficiente e a abrirem-se ao horizonte infinito da significação. Todo o acto figurativo, por assim dizer, implica um dizer que nunca se reduz ao seu dito, uma significação que nunca é adequadamente significada[13].

Husserl reconhece muito bem que a a-presentação intuitiva de uma coisa nunca é verdadeiramente adequada e deve, portanto, reenviar-nos perpetuamente para figurações imaginantes e significantes. Na percepção, afirma ele, «o objecto não é dado plena e integralmente tal como ele é em si mesmo. Ele aparece apenas de um lado, apenas *em perspectiva e em esboço*, etc...; os componentes do avesso invisível, do interior, etc., são sem dúvida visados simultaneamente (*mitgemeint*) de um modo mais ou menos determinado, eles são indicados simbolicamente pelo dado fenomenal primário, mas não entram eles mesmos, a respeito do que quer que seja, no conteúdo intuitivo da percepção. Daí a possibilidade de percepções infinitamente numerosas, distintas quanto ao seu conteúdo, de um só e mesmo objecto. Se a percepção fosse, no entanto, como pretende ser, uma apresentação verdadeira e autêntica do próprio objecto (*Selbstdarstellung*), não haveria senão apenas uma percepção para

12 Ver Husserl, *Ibid.*, § 21; também Casey, *Imagining*, op. cit., p. 146 e segs.

13 «O signo» diz Husserl, «não tem, a maior parte das vezes, nada de comum quanto ao conteúdo do designado, ele pode designar do mesmo modo qualquer coisa que lhe seja heterogéneo, assim como qualquer coisa que lhe seja homogéneo... O signo enquanto objecto constitui-se para nós no acto de aparecer. Esse acto não é ainda um acto que designa, ele necessita... de se ligar a uma nova intenção, a um novo modo de apreensão por meio do qual, ao invés daquilo que aparece intuitivamente, é qualquer coisa de novo, o objecto designado, que é visado» (Husserl, *Recherches logiques*, op. cit., VI, cap. 2, § 14.

cada objecto, porque a sua essência específica esgotar-se-ia nessa apresentação da própria coisa»[14]. É a figuração significante que nos desliga de todas as figuras já figuradas enquanto intuições inadequadas, para nos lançar de novo num encadeamento infinito de possibilidades, que é a própria verdade de todos os nossos actos figurantes. O sentido nunca está aí, ele é sempre vindouro.

No seu notável estudo da fenomenologia do signo, *La voix et le phénomène*, Jacques Derrida mostra-nos de que modo cada percepção, dita primordial, se abre a uma significação que a distingue e a desconstrói, «reintroduzindo a diferença do signo no centro do *originário*»[15]. Derrida ensina-nos que a significação não é uma modalidade derivada ou modificada de uma qualquer presença originária da percepção. Ela é, pelo contrário, a figuração infinitamente aberta das possibilidades ausentes, que torna possível o *como se* da presença. Toda a presentação (*Präsentation/Vorstellung*) depende da possibilidade de uma presentificação (*Vergegenwärtigung*) que dá a ilusão da presença pela sua variação e sua repetição infinitas: «Derivamos a presença-do-presente da repetição e não o contrário»[16]. A significação desoculta o *como se* fictício de uma consciência que se pensa adequadamente presente a si e ao seu objecto na imediatez de uma presença absoluta. «É por o signo ser estranho à presença a si do presente vivente, que o podemos chamar estranho à presença em geral, naquilo que pensamos poder reconhecer sob o nome de intuição ou de percepção»[17]. A significação, enquanto desocultamento da ficção da presença, oculta igualmente a temporalidade extática da consciência figurante enquanto tal.

Precisemos. A ficção da presença resulta, no fundo, da ficção da identidade a si do agora actual. Toda a ideia de presença a si pressupõe a ilusão de uma percepção do instante presente a si, francamente indicativa, que serviria de ponto de partida ou de início absoluto para o qual toda a presentação e presentificação podiam ser reenviadas e reduzidas. Nas suas descrições do tempo, nas *Lições para Uma Fenomenologia da Consciência Íntima de Tempo*, Husserl mostra, quase contra a sua vontade, a impossibilidade de falar de

14 *Ibid.*, § 14.
15 Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 50.
16 Derrida, *op. cit.*, p. 58.
17 *Ibid.*, p. 65.

uma simples identidade a si do presente. Toda a *Vergegenwärtigung* por signo ou por imagem é irredutível a um *Gegenwärtigen* perceptivo. E mais espantoso ainda, toda a presentação perceptiva é, ela mesma, irredutível a uma presença absoluta do agora. Porque toda a presentação é vista a partir do interior, virada, fora do agora presente, para uma retenção e protenção não presentes: «... a presença do presente, percepcionado apenas, pode aparecer enquanto tal na medida em que ela se *compõe continuamente* com uma não-presença e uma não-percepção, a saber, a recordação e a expectativa de primeira ordem (retenção e protenção). Estas não-percepções não se juntam, não acompanham *eventualmente* o agora actualmente percepcionado, elas participam indispensável e essencialmente na sua possibilidade»[18].

Husserl diz explicitamente no parágrafo 16 das *Lições*, por exemplo, que «*o oposto da percepção* é então *a recordação primária e a expectativa primária* (retenção e protenção) que surgem aqui, de modo que *percepção* e *não-percepção* se convertem *continuamente* uma na outra». E acrescenta que se tomarmos a percepção como «a fase da consciência que constitui o puro agora», somos obrigados a admitir que «esse agora ideal não é qualquer coisa distinta *toto caelo* do não-agora, mas antes algo em relação contínua com ele. E a isso corresponde a passagem contínua da percepção à recordação primária»[19]. Quer dizer, a presentação perceptiva, no sentido amplo do «presente vivo», está fendida no seu próprio interior, desdobrada, por assim dizer, em agora percepcionada e não-agora não-percepcionado. Daí a impossibilidade da identidade consigo da presentação. É assim porque, «quando admitimos esta continuidade do agora e do não-agora, da percepção e da não-percepção na zona da originalidade comum à impressão originária e à retenção, acolhemos o outro na identidade de si do instante (*Augenblick*): a não-presença e a ausência de evidência no *relance do instante*... Esta alteridade é mesmo a condição da presença, da presentação e, portanto, da *Vorstellung* em geral, anterior a todas as dissociações que aí se pode-

18 *Ibid.*, p. 72.

19 Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Niemeyer, 1928, § 16; cf. Derrida, *op. cit.*, p. 73; Fink, *op. cit.*, § 9-12 e segs.; G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 63 e segs.

riam produzir. A distinção entre a retenção e a reprodução, entre a recordação primária e a recordação secundária, não é a distinção... entre a percepção e a não-percepção, mas entre duas modificações da não-percepção... dois modos de se reportar à não-presença irredutível de um outro agora»[20].

Por consequência, todo o presente é na verdade apenas um fluxo extático que se estende numa «continuidade de esbatimentos», segundo a palavra de Husserl, sem, contudo, que esta fase do presente «se estenda numa identidade consigo mesma»[21]. A alteridade e a ausência são *internas*, e mesmo *anteriores* à presença. Vista em horizontes retensivos e protensivos, a actualidade do agora-presente revela-se já habitada por um horizonte significativo de *vestígios*.

Estes vestígios-signos são mais primordiais do que toda a «presença primordial». Eles tornam uma tal «presença» possível, enquanto *como se* que esconde a sua própria origem ou não-origem na ausência, porque: «A idealidade da forma (*Form*) da presença implica ela mesma, com efeito, que possa repetir-se ao infinito, que o seu regresso, enquanto regresso do mesmo, seja até ao infinito e inscrito na presença enquanto tal»[22]. A presença do presente apenas pode ser pensada *figurativamente*, por um hábito de regresso infinito dos vestígios-signos que permanecem irredutivelmente *distintos* da «presença». Esta distinção, que constitui a significação ao infinito dos vestígios, é sempre anterior a uma presença. Ela é a temporalização extática da nossa consciência figurante que torna possível a ficção *como se* da presença, relacionando a identidade do mesmo (presente) à alteridade do outro (não-presente).

Mas como se efectua esta temporalização extática da figuração? Heidegger analisa a estrutura auto-afectiva do tempo em *Kant e o Problema da Metafísica*, mostrando-nos que esta auto-afectação da consciência figurante testemunha uma diferença no interior do sujeito que faz deflagrar a noção de uma presença a si. «Esse movimento da diferença não sobrevive a um sujeito transcendental. Ele produ-lo. A auto-afectação não é uma modalidade de experiência que caracteriza um ente que seria já ele mesmo (*autos*). Ela produz o mesmo como relação a si na diferença consigo, o mesmo como o

20 Derrida, *op. cit.*, p. 73; cf. Granel, op. cit., pp. 224 e segs.
21 Husserl, *Vorlesungen*, op. cit., § 35, citado por Derrida, *op. cit.*, p. 74.
22 Derrida, *op. cit.*, p. 76.

não-idêntico»[23]. Então a temporalização da consciência figurante exprime-se enquanto abertura do presente ao exterior, a um fora-de-si ausente. Derrida chama a esta transcendência extática do tempo, o *espaçamento* [*espacement*]: «Este fora-de-si do tempo é o seu *espaçamento*: uma *arqui-cena*. Esta cena, enquanto relação de um presente a um outro presente enquanto tal, quer dizer, enquanto re-presentação (*Vergegenwärtigung* ou *Repräsentation*) não derivada, produz a estrutura do signo em geral como reenvio, enquanto ser-para-qualquer-coisa (*für-etwas-sein*) e interdita radicalmente a redução»[24]. A significação revela-se assim enquanto abertura à alteridade que, enquanto tal, se opõe à identidade consigo da presença. O mesmo da presença apenas é o *mesmo* na medida em que ela se afecta *do outro*, relacionando o mesmo ao outro. «O presente vivo brota a partir da sua não-identidade consigo, e da possibilidade do vestígio retencional. Ele é sempre já um vestígio. Este vestígio é impensável a partir da simplicidade de um presente cuja vida seria interior a si... É necessário pensar o ser-originário a partir do vestígio e não o contrário. Esta arqui-escritura está na origem do sentido. Esse ente, de natureza temporal, Husserl reconheceu-o, nunca está simplesmente presente, ele está sempre já envolto no «movimento» do vestígio, quer dizer, na ordem da significação... Como o vestígio é a relação da intimidade do presente vivo com o seu exterior, a abertura à exterioridade em geral, ao não-próprio, etc., *a temporalização* do sentido é desde logo «espaçamento»[25].

Este espaçamento extático da consciência figurante é a inscrição da sua temporalização extática como êxodo perpétuo para a alteridade transcendente do sentido. A consciência é espaçamento porque ela é sempre *figurante* e *figurada* no espaço e no tempo. A significação serve de chamamento da consciência (*Gewissen*) ao encadeamento infinito dos seus próprios vestígios-figuras, ao «suplante» ou substituição sem fim de um vestígio-figura por um outro. É assim que a fenomenologia do signo revela que a consciência figurativa é sempre um *für etwas* que nunca se reduz a um *für-sich*.

23 *Ibid.*, p. 92; cf. Granel, *op. cit.*, pp. 220 e segs.
24 Derrida, *op. cit.*, p. 94 nota; cf. Granel, pp. 104, 112, 119.
25 *Ibid.*, p. 96.

III. CONCLUSÃO

O invisível é a transcendência pura, sem máscara ôntica. E os «visíveis» eles mesmos, afinal de contas, estão também apenas centrados num núcleo de ausência – Pôr a questão: A vida invisível, a comunidade invisível, outrem invisível, a cultura invisível. Fazer uma fenomenologia do «outro mundo», como limite de uma fenomenologia do imaginário e do «escondido».

MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*

As análises fenomenológicas de Husserl, e particularmente da sua sexta *Investigação*, são por vezes equívocas quanto à continuidade ou descontinuidade das três modalidades da consciência intencional: percepção, imaginação, significação. Ora afirma que o «ideal» de uma intuição adequada apenas diz respeito à percepção, opostamente a toda a presentificação indirecta-imaginante ou significante (*R. L.*, VI, Cap. 3, § 23), ora diz que esse «ideal» é o conjunto sintético de «todos os momentos *perceptivos* e *imaginativos* da a-presentação perceptiva» opostamente à significação (*Ibid.*, § 21, 26). E muitas vezes diz, pelo contrário, que cada percepção é «mista», quer dizer, «uma mistura de intenções preenchidas e não-preenchidas» (significativas) (*Ibid.*, Cap. 2, § 14). Não é a nossa tarefa aqui tornar Husserl consistente consigo mesmo, mas verificar que por momentos ele reconheceu certamente a existência de uma continuidade e de um entrelaçamento (*Verflechtung*) que permite às três modalidades da figuração entreajudarem-se e entrecruzarem-se.

Em conclusão, diremos que a intuição de uma coisa nunca é totalizada ou idêntica a si mesma. Cada intuição é apenas um momento de quase-presença, de presença parcial, que reenvia a um horizonte extático de momentos ausentes, quer dizer, a *outros momentos possíveis* que não podem ser nem presentados nem presentificados *todos simultaneamente*, mas apenas significados enquanto vestígios sucessivos. Tomamos então por regra geral aquilo que Husserl diz a respeito de toda a intuição indirecta e relativa: «O facto do objecto fenomenal funcionar enquanto representante indirecto de um objecto visado e nomeado quer dizer, com efeito, do ponto de vista fenomenológico, que a intuição que o constitui traz uma intenção nova que reenvia

para além desse objecto fenomenal, e precisamente, porque meio, caracteriza-o como sendo um signo»[26]. A este respeito, tomamos por essencial a secção 23 da sexta *Investigação*, intitulada «A parte respectiva do conteúdo (*Gehalt*) intuitivo e do conteúdo significativo de um só e mesmo acto», onde Husserl demonstra que cada acto de apresentação (*Darstellung*) traz horizontes novos de possibilidades não-apresentados (*nicht-dargestelltes*) que são visados de um modo suplementar e significativo.

A noção de uma adequação total entre a consciência perceptiva e a essência da coisa percepcionada, é apenas uma síntese *ideal* e *presumida* que nunca se realiza. Como precisa Husserl: «a percepção adequada é o ideal de um máximo de extensão, de vivacidade e de efectividade: o ideal de uma auto-apreensão plena e total de um objecto... trata-se apenas de uma relação ideal determinada pela espécie ideal em questão» (*Ibid.*, § 24). E mais à frente, mostra-se ainda mais explícito: «Em termos fenomenológicos, não será possível nenhuma intuição unitária, que nos daria um tal todo numa adequação perfeita» (*Ibid.*, § 32). O ideal de um conhecimento absoluto da «própria coisa» é, apenas e afinal de contas, um «caso limite»[27]. O que quer dizer que o *eidos* da coisa, a que Husserl chama «a essência epistémica», não é dado directamente, mas apenas «*mais ou menos* directamente», quer dizer, *relativamente*. «Dissemos bem relativamente», acrescenta Husserl, «porque a apresentação integral não se efectua numa multiplicidade sintética, como o postula o ideal da adequação, de uma só vez, sob a forma de pura apresentação, mas ela opera-se pouco a pouco e incessantemente perturbada por tais adjunções (suplementos)» (*Ibid.*, § 16)[28].

---

26 Husserl, *Recherches logiques*, op. cit., VI, cap. 3, § 20.

27 *Ibid.*, § 14-13, 16, 36.

28 O ideal de uma presença adequada é apenas um *como se* metodológico que resulta de uma redução de todas as figurações imaginantes e significantes de um acto. A redução metodológica de uma percepção impura «retira todo o elemento significativo para resultar numa pura intuição daquilo que aí é imanente: além disso, uma redução expulsa tudo aquilo que é imaginado para deixar apenas a substância de uma percepção pura» (*Ibid.*, § 23). Mas mesmo esta percepção pura admite por seu turno «graus de plenitude sem nunca deixar o seu objecto visado». Por outras palavras, o ideal de uma percepção pura e adequada é ele mesmo produzido por um *figurar-se-como-se* anterior. A presentação (pura) pressupõe a presentificação (impura) e não o contrário. A significação, a imaginação

Considerando o facto de cada figuração perceptiva se mostrar como um espaçamento-temporalização através de um horizonte infinito de vestígios possíveis, é evidente que, sem prefigurações e re-figurações imaginativas ou significativas, seria impossível pretender que o objecto apercepcionado fosse o *mesmo*. Ou mais precisamente, seria impossível figurar-se *como se* ele fosse o mesmo. Todo o saber, ao nível fenomenológico, está fundado numa figuração, num *como se*. Porque cada acto de figuração, sem excepção, seja percepcionante (presentativo), seja imaginante ou significante (presentificativo), permanece, na verdade, irremediavelmente *inadequado*. É apenas por meio de uma figuração sintética de todas as três modalidades, *como se* estas sínteses resultassem num preenchimento total, que o ideal da adequação intuitiva pode operar. Como confirma Husserl: «Devemos ver a justo título nas percepções e imaginações inadequadas complexos de intenções primitivas, entre os quais, ao lado de elementos perceptivos e imaginativos, alguns também se encontram como pertencendo à espécie das intenções significativas» (*Ibid.*, § 15). Na nossa experiência vivida, os actos figurantes são actos mistos e polimorfos que visam a mesma essência epistémica «*simultaneamente* de um modo intuitivo e de um modo significativo»[29]. A estrutura da figuração implica, então, uma confluência continuada e contínua de três modalidades da consciência intencional (percepcionante, imaginante, significante) que nos permitem afigurarmo-nos das coisas *como se* elas fossem «verdades eternas».

---

e a percepção não são actos totalmente descontínuos. Eles são antes três modalidades distintas mas contínuas da *figuração extática*. Enquanto tais, elas distinguem-se umas das outras por uma diferença fenomenológica de *grau* (de ausência e de presença) e de modo algum por uma diferença ontológica de *género* (*Ibid.*, § 29; cf. Casey, *op. cit.*, pp. 127-144; Fink, *op. cit.*, § 13-20). No segundo capítulo da sexta *Investigação*, permanecendo completamente no interior de uma fenomenologia estritamente descritiva e neutra (a saber, pré-ontológica), Husserl diz-nos claramente que cada percepção ordinária «se compõe de intenções múltiplas, em parte puramente perceptivas, em parte simplesmente imaginativas e mesmo significativas» (*Ibid.*, § 14).

29 Husserl, *Recherches logiques*, op. cit., VI, Cap. 3, § 25, também § 24, 26, e ver em Granel, *op. cit.*, p. 104 e segs.

A essência permanece para Husserl, afinal de contas, uma possibilidade que nunca se realiza[30]. Na maior parte da vezes Husserl fala de uma possibilidade ideal ou eidética (*Wesenmöglichkeit*). Mas por vezes ele considera-a também como possibilidade real e mundana (*Weltmöglichkeit*). É a esta última formulação do possível que Merleau-Ponty faz referência nos seus comentários acerca do *Manuscrito Husserliano, E. III. 4*, em *Le Visible et l' Invisible*: «Husserl também pensa... a unicidade do mundo (*como de Deus*). Os "outros mundos possíveis" são variantes ideais daquele. Mas este único possível que é o nosso mundo não é, no seu próprio tecido, feito de actualidade – A noção leibniziana do possível como não-contra-

30 Essas verdades eternas das coisas particulares encontram a sua unidade na verdade eterna do «mundo» enquanto horizonte totalizante universal. «A essência epistémica» do mundo é o *Telos* ideal e universal que visam todos os actos figurativos. Assim, «todos os actos objectivantes que possuem a mesma essência epistémica são o mesmo acto na perspectiva de uma teoria do conhecimento» (*Ibid.*, cap. 3, § 28). Este «mesmo acto» é a *figuração como se*.
Ao nível estritamente fenomenológico, esse *Telos* a que Husserl chama, ora «verdade eterna», ora «essência epistémica e ideal», não é na verdade outra coisa senão uma «possibilidade pura». Ao contrário das «possibilidades reais» que surgem da imanência das nossas percepções, as «possibilidades puras» são «objectividades transcendentes» que nos chegam do horizonte infinitamente aberto do sentido, sentido que permanece uma alteridade irredutível ao mesmo. Husserl chama a este sentido a última «possibilidade teleológica» que motiva a consciência intencional e unifica todas as possibilidades que ela visa numa «síntese universal». Como tal, esta *possibilidade teleológica* serve de «ideia regulativa infinita» na qual cada «síntese de objectos possíveis de uma consciência possível» é apenas uma «ideia antecipativa». (Cf. Derrida, *Introduction à l'origine de la géométrie*, PUF, 1974, pp. 107-156). Não é nessa possibilidade teleológica que Husserl pensa quando admite, numa passagem das *Ideen* I, que «o absoluto da subjectividade transcendental não é, com efeito, aquilo que é último... mas antes qualquer coisa que, num sentido único e profundo, se constitui naquilo que é verdadeira e ultimamente absoluto, a sua origem primordial». Todo o conhecimento encaminha-se (*unterwegs*) para esta «possibilidade ideal e absoluta», que apela e motiva cada um de nós a criarmos juntos «uma comunidade transcendental e absolutamente perfeita». Mas esta comunidade perfeita da intersubjectividade transcendental é apenas uma *possibilidade teleológica* que aspira ao infinito. Ela permanece uma alteridade para sempre transcendental e para além de tudo aquilo que conhecemos e de tudo o que podemos conhecer – *Überwahrheit, Überwirklichkeit, Über-an-sichlichkeit*. Husserl, *MS, E. III*, 4, p. 62; também *E. III*, I, 10. Ver L. Dupré, *Husserl's Thought on God* in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXX, 1969, n.° 23 e Derrida, *op. cit.*, pp. 142--152 e segs.

ditório, como não implicando negatividade, não é o contrário do actualismo: ela é a contrapartida, é positivista como ele. E o actual, afinal, em Leibniz, é apenas o caso limite de aquela possibilidade, a plena possibilidade.» Com Husserl, pelo contrário, conclui Merleau-Ponty, «a unicidade do mundo significa não que ele seja actual e que qualquer outro mundo é imaginário, não que ele seja *em si* e qualquer outro mundo seja *para nós* apenas, mas que ele está na raiz de todo o pensamento dos possíveis... *Weltmöglichkeit*, que, tomando de si a forma do mundo, este ser singular e apreendido tem como um destino natural ser e englobar tudo o que podemos conceber de possível, ser *Weltall*. Universalidade do nosso mundo, não segundo o seu "conteúdo"(estamos longe de conhecer tudo), não como facto registado (o "apercepcionado"), mas segundo a sua configuração, a sua estrutura ontológica que envolve todo o possível e à qual todo o possível reconduz»[31]. É na sequência de tais reflexões que Merleau-Ponty nos aconselha a fazer «uma fenomenologia do *outro mundo* enquanto limite de uma fenomenologia do *escondido*». Mas uma tal fenomenologia conduz-nos a uma hermenêutica, à questão de interpretar o *sentido* do possível, seja enquanto transcendência divina e escatológica, seja enquanto transcendência finita e ontológica. É sobre esta questão que nos ocuparemos nas partes seguintes.

31 Merleau-Ponty, *Le visible e l'invisible* (Gallimard, Paris, 1964), p. 282.

SEGUNDA PARTE

A HERMENÊUTICA ONTOLÓGICA DA FIGURAÇÃO

CAPÍTULO QUATRO

AS DUAS HERMENÊUTICAS FUNDAMENTAIS

A questão da interpretação leva-nos de uma *fenomenologia da estrutura* para uma *hermenêutica do sentido*. Não se trata já de *descrever* as modalidades da figuração, mas antes de *interpretar* o «sentido fundamental» da essência visada por essas modalidades intencionais (aquele sentido fundamental que, vê-lo-emos, se encontra aquém ou além de toda a redução fenomenológica). Ao nível hermenêutico, interessa decifrar a identidade do sentido último que *funda* todos os sentidos particulares – as essências epistémicas regionais – visados pelos nossos actos figurantes primários (percepção, imaginação, significação).

A hermenêutica revela-nos então que a figuração pode possuir um duplo sentido: a) um sentido primeiro, que é *directamente* visado – digamos a essência de uma árvore enquanto árvore; e b) um sentido segundo, que é *indirectamente* visado enquanto valor fundamental que essa essência da árvore pode receber (enquanto símbolo religioso ou ontológico, por exemplo). O sentido hermenêutico impõe-se com o surgimento deste segundo visado, pelo qual a relação intencional de primeiro nível se torna ela própria objecto.

O sentido fundamental a que chamamos o sentido hermenêutico pode ser identificado de dois modos principais: a) enquanto sentido *ontológico* em que a essência é interpretada a partir da questão do ser; b) enquanto sentido *escatológico* (ético-religioso) em que a essência é interpretada a partir da questão do Bem ou de Deus.

I. ACERCA DOS SÍMBOLOS COM DUPLO VISADO

Este «duplo sentido» da figuração, que se revela ao nível hermenêutico, mostra-nos que a figuração, enquanto interpretação dos

seus próprios visados, é uma actividade que *simboliza*. Em *La symbolique du mal*, Paul Ricœur demonstra de que modo a consciência de si – que chamámos o acto de afigurar-se – «se constitui na sua profundidade por meio do simbolismo»[1]. A operação hermenêutica é sempre *reflexiva* na medida em que re-dirige um visado primário para um visado secundário, o qual re-toma e re-flecte o visado primário para interpretar o seu «sentido» último. Cada figuração perceptiva, imaginante e significante – ou, mais exactamente, cada figuração primária que mistura estas três modalidades – transforma-se assim em figuração *hermenêutica* logo que ela se torna consciente de si enquanto «duplo sentido», quer dizer, como figuração simbólica que visa através de um sentido primário um sentido fundamental que apenas é acessível a partir do primeiro. «Chamo símbolo», diz-nos Ricœur em *Le conflit des interprétations*, «a toda a estrutura de significação onde o seu sentido directo, primário, literal, designa além disso um outro sentido indirecto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro. Esta circunscrição de expressões de duplo sentido constitui propriamente o campo hermenêutico»[2]. Tomaremos esta definição da operação simbólica/hermenêutica por regra geral, precisando, contudo, que para nós, a significação primária é sempre já *figurativa* (e não literal), e que o segundo sentido é sempre fundamental (quer seja ontológico, quer seja escatológico) ou, diremos nós, *con-figurativo*, para o distinguir do sentido primário.

II. A CONFIGURAÇÃO DO SENTIDO

Se, por exemplo, nos figurarmos uma árvore *como se* ela fosse a essência adequada da árvore, visamos apenas o sentido primeiro da nossa intencionalidade. O sentido fundamental apenas é visado quando identificamos o *telos* ou a *arche*, que nos permite fundar e valorizar – *con-figurar* – o sentido primeiro a partir de uma interpretação ontológica ou escatológica. Em *Sein und Zeit*, Heidegger demonstra, a partir de uma hermenêutica «ontológica fundamental», que cada projecto existencial do homem alcança – num nível

1 P. Ricœur, *La symbolique du mal*, Paris, Aubler, 1960, p. 16.

2 Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 16; ver também, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 25; e *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, pp. 18-28.

secundário e mais fundamental (existencial) – o horizonte do próprio *ser*. Ricœur demonstra, a partir de uma hermenêutica religiosa fundamental, de que modo um visado simbólico pode atravessar o seu sentido primeiro para exprimir um sentido mais profundo e absoluto: a relação «livre» ou «servil» do homem – o servo-arbítrio – com Deus. O símbolo apenas dá o seu segundo sentido, ontológico ou religioso, através da transparência do primeiro[3].

Logo que re-tomamos e re-conhecemos a nossa experiência do ser ou de Deus no nível hermenêutico, descobrimos que ela apenas se dá paradoxalmente enquanto experiência de uma ausência *como se* ela estivesse presente. Porquê este paradoxo hermenêutico? A interpretação da nossa experiência fundamental não se dá enquanto *saber*, mas antes exige de nós a aposta de uma *crença*. Assim, é necessário reatar a abordagem de Kierkegaard ou de Kant, para quem o paradoxo hermenêutico exige que abandonemos toda a noção errónea de um saber absoluto de Deus ou do ser, para nos envolvermos num acto de crença – filosófica ou religiosa[4]. A retoma

3 Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 25: «Entendo sempre por símbolo, num sentido muito mais primitivo, as significações analógicas espontaneamente formadas e imediatamente dadoras de sentido; assim, é a mancha análoga da nódoa, o pecado análogo do desvio, a culpabilidade análoga da carga; estes símbolos estão ao mesmo nível, por exemplo, do sentido da água como ameaça e como renovação no dilúvio e no baptismo e nas hierofanias mais primitivas.» Acerca deste tema do duplo sentido – primário e secundário – dos símbolos religiosos ver G. Vincent, *L'herméneutique du discours théologique*, Doctorat d'État, *Paris X*, 1980, pp. 86 e segs.

4 Ricœur, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, pp. 287 e segs. É preciso reconhecer bem que os dois «sentidos» implicam *figurações como-se*, porque o sentido segundo de um visado (a sua interpretação ontológica ou religiosa), assim como o seu sentido primeiro (a sua essência estritamente fenomenológica), nunca são dados, nem um, nem o outro, numa presença adequada e certa, mas apenas *figurativamente*. É por isso que toda a hermenêutica que se esforce por libertar o sentido simbólico ou fundamental de um visado «exige do filósofo que ele erija em aposta a sua crença...». O símbolo não serve para apresentar mas para pensar. Ele não é preenchimento ou evidência, mas uma «aposta» que nos obriga a *crer* no sentido *indicado* simbolicamente para o *compreender*. Figurar-se o sentido do mundo simbolicamente é abrir-se ao círculo hermenêutico que funda a estrutura reflexiva da nossa consciência, é subscrever uma interpretação do sentido fundamental que valoriza o horizonte infinito da nossa existência. As actividades de crer e compreender estão muito ligadas ao nível simbólico. Ver Ricœur, *Philosopher après Kierkegaard* in *Revue de théologie et de philosophie*, Lausana, 13, 1963, pp. 309-310; ver também a noção da «fé» filosófica desenvolvida por Merleau-Ponty no seu *Eloge de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1953.

crítica e reflectida da nossa figuração simbólica permite-nos descobrir que estamos sempre implicitamente situados num círculo interpretativo onde o sentido primário da nossa vida está, no fundo, já con-figurado, de um modo pré-reflectido, por um sentido secundário, fundamental. Por outras palavras, somos *já* os herdeiros de um sentido ontológico ou escatológico antes de nos tornarmos *explicitamente* conscientes dessa herança, no plano hermenêutico reflectido. Como explica Ricœur acerca da herança do sentido ontológico, «É então como índice da situação do homem no coração do ser no qual ele se movimenta, existe e quer que... o símbolo faz pensar que o *cogito* está no interior do ser e não o contrário... (aquele) que se depõe a si mesmo no *cogito* deve ainda descobrir que o próprio acto pelo qual se arranca a si à totalidade, não cessa de participar no ser que o interpela em cada símbolo»[5]. E o mesmo se passa na nossa participação na experiência fundamental de Deus.

III. O HOMEM É UM FIGURANTE

Apesar da hermenêutica dos símbolos fundamentais ser um acto *reflexivo* de um sujeito (o sujeito regressa por um visado secundário ao sentido do seu visado primário), esse sujeito que se interpreta interpretando os seus símbolos já não é um cogito neutro. O sujeito hermenêutico é antes um *figurante* que descobre, através da exegese da sua própria consciência primária, que ele está *já* figurado pelo ser ou por Deus mesmo antes de ser figurado *explicitamente* como tal. Por meio de uma hermenêutica, descubro-me enquanto figuração figurada. Ou para o dizer de outro modo: apenas o acto de me figurar-me hermeneuticamente pode permitir-me superar a minha figuração directa e primária para decifrar a doação ontológica ou divina do «sentido fundamental» que valoriza a minha figuração primária[6]. Deste modo, o homem descobre que é um *figurante* que não apenas *figura activamente*, mas também e simultaneamente é *figurado passivamente*, quer dizer, uma existência cujo «sentido fundamental» está já fundado pelo ser ou criado por Deus.

5 Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 331.
6 Ricœur, *Le conflit*, op. cit., pp. 15 e segs.

Assim, a hermenêutica da simbólica religiosa revela que estou já diante de Deus simultaneamente criando e criado, responsável e cativo, um servo-arbítrio[7]. E a hermenêutica da simbólica ontológica revela, de um modo paralelo, que estou já no ser (*Geworfenheit/Befindlichkeit*) antes de tomar consciência de mim mesmo como existência (*Verstehen*). Existo antes de dizer «existo». Ricœur exprime com clareza este paradoxo: «Experimento a vida como tendo começado antes de começar seja o que for. Tudo o que decido está após o começo – e antes do fim – todo o começo dado pela liberdade está paradoxalmente ligado a uma não-consciência do começo da minha própria existência; a palavra começar, assim como a palavra existir, possui um sentido duplo; há um começo sempre iminente que é o da liberdade: é o meu começo enquanto acto; e há um começo sempre anterior que é o da vida: é o meu começo por estado... como o nascimento, toda a necessidade é anterior ao próprio acto do *eu* que se reflecte a si-mesmo, o *eu* é simultaneamente mais antigo e mais novo do que o si-mesmo»[8].

Podemos então dizer que cada figuração hermenêutica dos símbolos fundamentais dos nossos sonhos, dos nossos mitos, das nossas obras estéticas, em resumo, de todas as nossas figuras, abre-se sobre dois *pólos limites* de interpretação: i) um pólo arqueológico que nos atira regressivamente para o começo do horizonte re-figurativo da experiência (o *arche*); ii) um pólo teleológico que nos atira progressivamente para o fim do horizonte pré-figurativo da experiência (*telos*). «Regressão e progressão... representam menos dois processos realmente opostos do que os termos abstractos fixados na única escala da simbolização, na qual eles designariam os dois limites extremos»[9]. É então apenas ao nível hermenêutico dos nossos símbolos fundamentais que nos apercebemos que o «sentido» último das nossas figurações primárias possui *limites* arqueológicos e teleológicos. Por conseguinte, a força dos nossos símbolos ontológicos ou religiosos encontra-se na re-figuração da cena primitiva da nossa origem (o «princípio de fundamento» para a ontologia, a «criação divina» para a religião) e na pré-figuração da cena última do nosso futuro (o advento da presença do ser para a ontologia, o advento do

7 Ricœur, *La symbolique du mal*, op. cit., p. 99.
8 Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, p. 415.
9 Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 500.

Reino messiânico para a religião). É segundo uma tal hermenêutica da sua origem e do seu fim que o homem *con-figura* as suas figurações primárias. E através desta configuração hermenêutica da sua actividade originária de figurar e de afigurar-se do mundo, o homem interpreta o princípio e o futuro da humanidade[10]. Assim, descobrimos que aquém de todas as nossas figurações primárias, estamos simultaneamente *já figurados* e *sempre a figurar*, mais antigos e mais novos que nós mesmos.

IV. O HOMEM É UM DESEJO AMBIVALENTE

Figurar-se, de um modo hermenêutico reflectido, o «sentido fundamental» que atravessa as nossas figurações primárias, é desocultar os nossos visados fundamentais do ser ou de Deus. Esses visados operam já em todas as obras, acções, imagens ou signos, em resumo, em todas as «figuras» que possuem implicitamente uma estrutura simbólica.

Enquanto desejo (*eros*) de interpretar a sua própria existência, o homem habita, como o sublinha Sócrates em *O Banquete*, o intervalo entre a ausência (*penia*) actual e a presença (*poros*) possível de sentido. Enquanto a abordagem arqueológica propõe um movimento de regresso segundo o qual cada figura encontraria o seu sentido fundamental naquilo que a precede de um modo absoluto, a abordagem teleológica propõe um movimento antecipativo segundo o qual cada figura encontraria o seu sentido naquilo que a procede e retira-a da sua figuração primária, antes de si, para a possibilidade de um sentido vindouro que apenas pode ser *pré-figurado*. Neste último caso, lidamos, ao nível religioso, com «uma hermenêutica do Deus que vem, do Reino que se aproxima, uma profecia que vale como profecia da consciência»[11]. Isto será o equivalente religioso da abordagem teleológica da ontologia do espírito de Hegel, por exemplo, que Ricœur comenta assim: «O espírito apenas se realiza na passagem de uma figura a outra; ele é a própria dialéctica das *figuras* (*Gestaltung*) pela qual o sujeito é retirado da sua infância, arrancado à sua arqueologia. É a razão por que a filosofia permanece uma

10 *Ibid.*, p. 518; ver também *Le conflit*, op. cit., p. 171.
11 Ricœur, *Le conflit*, op. cit., p. 25.

hermenêutica, quer dizer, uma leitura do sentido escondido no texto do sentido aparente. É tarefa desta hermenêutica mostrar que a existência apenas vem à palavra, ao sentido e à reflexão, procedendo a uma exegese contínua de todas as significações que vêm à luz no mundo da cultura... esse sentido que existe, por princípio, fora, em obras, instituições, monumentos da cultura onde a vida do espírito está objectivada»[12].

Enquanto *figurante*, o homem figura e é simultaneamente figurado. Ele é um existente com dupla face. Então, quando nos figuramos hermeneuticamente segundo esses símbolos fundamentais, interpretamo-nos segundo esse duplo sentido. Assim, o homem descobre que existe como figuração ambi-valente, que ele é aquilo que não é e não é aquilo que é. Do mesmo modo, os símbolos fundamentais pelos quais o homem se interpreta são revelados como igualmente ambivalentes, porque eles querem dizer *outra* coisa do que aquilo que dizem. A figuração do homem é então «simbólica», na medida em que um *outro* sentido se apresenta e se ausenta através de um sentido primário. O homem é uma dupla linguagem que se diz figurativamente num campo hermenêutico de duplo sentido e que exige ser decifrada e re-interpretada sempre de novo. Daí se segue que todas as figuras simbólicas que uma hermenêutica estuda «não são fábulas, mas um modo para o homem se relacionar com a realidade fundamental, seja ela qual for» – isto é, ontológica ou escatológica. Uma tal hermenêutica «não conhece desde logo o símbolo como distorção da linguagem; ele é para ela a manifestação de *outra* coisa que aflora no sensível – na imaginação, no gesto, no sentimento – a expressão de um fundo, o qual também podemos dizer que se mostra e se esconde»[13].

12 *Ibid.*, p. 15; cf. a análise hegeliana do movimento teleológico das «figurações» (*Gestaltungen*) *La phénoménologie de l'Esprit*, tr. fr. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, Vol. I, pp. 77, 178: por exemplo pp. 76-7: «As coisas apresentam-se então assim: quando aquilo que aparece de início à consciência como o objecto baixa-se nessa consciência a um saber deste, e quando o *em-si* se torna um *ser-para-a-consciência* do em-si, é então aí o novo objecto por meio do qual surge ainda uma *nova figura* da consciência; e esta figura tem uma essência diferente da essência da figura precedente. Esta circunstância é o que acompanha a sucessão inteira das figuras da consciência na sua necessidade...é por isso que os momentos são *figuras da consciência*». No entanto, apesar de Hegel reconhecer o Espírito como dialéctica da figuração, ele ignora o carácter *como-se* dessas figurações, pretendendo antes que essa dialéctica conduza a uma intuição filosófica da verdade absoluta.
13 Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 17.

Não são apenas os textos filosóficos ou estéticos que testemunham um sentido que os transcende. Toda a dimensão da nossa existência, escrita ou não escrita, articulada ou inarticulada, requer uma hermenêutica, porque toda a experiência – enquanto *figuração* – é já implicitamente simbólica, já desdobragem de sentido, até ao nível mais primitivo e banal. Por outras palavras, cada figuração exprime-se segundo um duplo sentido do qual o primeiro é atingido por um visado originário e o segundo por uma interpretação, implícita ou explícita, desse visado. Nesta perspectiva, a hermenêutica é intransponível, precisa Ricœur, «... a existência da qual podemos falar numa filosofia hermenêutica permanece sempre uma existência interpretada; é no trabalho da interpretação que ela descobre as modalidades múltiplas da dependência do si, a sua dependência ao espírito apreendido na sua teleologia, a sua dependência ao sagrado apreendido na sua escatologia»[14].

É necessário reconfirmar então que as mesmas figuras podem indicar sentidos fundamentais *diferentes*. Este ponto é para sublinhar. O nosso mundo pode ser interpretado seja como fazendo parte do desvelo do ser (como nos pré-socráticos ou em Heidegger), seja como uma criação *ex nihilo* do Deus bíblico. Mas seja como for, essa decifragem ou descodificação da identidade última do sentido apenas pode efectuar-se por meio de uma hermenêutica explicitamente filosófica.

Explicaremos mais tarde (na QUARTA PARTE) a diferença entre a hermenêutica que coloca a questão do ser, e a hermenêutica que se exprime segundo uma fé religiosa. Por agora, seguindo o modelo do *duplo sentido* formulado por Ricœur, sentimos a necessidade de alargar a definição uni-dimensional do simbólico (*das Symbolische*) formulada por Cassirer e outros autores, segundo os quais a doação de sentido ao sensível é apenas uma objectivação de coisas através da mediação simbólica do espírito. Sem um tal alargamento, nem poderíamos compreender que todo o símbolo fundamental, implícita ou explicitamente interpretado, é a figuração de um *outro* sentido através do sentido primário da figura visada, quer dizer, uma *configuração*[15].

---

14 Ricœur, *Le conflit*, op. cit., p. 27.

15 Mas antes de terminar estas observações introdutórias acerca da hermenêutica, parece-nos indispensável fazer uma clara distinção entre o «duplo sentido» ao nível propriamente hermenêutico e a «dupla estrutura» da figuração primária que descrevemos de modo fenomenológico no capítulo anterior. A dupla estru-

Resumindo, o duplo sentido simbólico resulta do facto de cada figuração ter um sentido primeiro ou eidético que nunca cessa de se relacionar com um sentido escondido e fundamental. Há símbolo porque nos afiguramo-nos símbolos cujo sentido primeiro, irredutível a uma simples correspondência com a coisa significada, indica um outro sentido que o supera. A relação que existe entre o sentido primeiro e o sentido segundo não pode ser entendida segundo o modelo platónico de similitude ou de analogia entre um elemento real e um elemento irreal, entre um original e a sua cópia, que pudéssemos ajuizar do exterior. A relação dos dois sentidos da figuração, primária e interpretativa, não diz respeito em nada à diferença metafísica entre o ser e o não-ser. Trata-se antes de uma relação contínua, que nos conduz para além de um visado primeiro para um sentido segundo, que o ultrapassa dando-lhe sentido. Existe símbolo onde o excesso de sentido das nossas expressões figurativas (e todas as nossas expressões são figurativas) encontra uma interpretação em progresso. O que suscita esta hermenêutica, «é uma estrutura intencional que não consiste na relação do sentido com a coisa, mas numa arquitectura do sentido, numa relação do

---

tura de cada figuração primária implica, por um lado, uma estrutura intuitiva que visa o análogo imediatamente presente – o percepcionado, a imagem, o signo material – e, por outro lado, uma estrutura significativa ou «vazia» que passa para além do análogo material para o sentido essencial ou primário da coisa visada: sentido que, enquanto «essência», permanece sempre ausente ou «possível». Esta *dupla estrutura morfológica* da figuração não deve ser confundida com o *duplo sentido simbólico* implícito em cada acto figurativo e tornado explícito somente por uma filosofia hermenêutica. É necessário antes dizer que o «sentido essencial», visado pela dupla estrutura da figuração primária, é apenas o «sentido primeiro» do duplo sentido simbólico que nos reenvia sempre para um *outro* sentido mais fundamental – ontológico ou escatológico –, que funda e dá a identidade última ao sentido primeiro. (Por exemplo, se o «sentido essencial» de uma árvore é a essência epistémica dessa árvore visada na infinidade das suas perspectivas possíveis, o «sentido segundo, simbólico e fundamental» seria a árvore essencial interpretada como lugar da revelação do ser ou de Deus.) Como explica Ricœur: «Não é desta dualidade (quer dizer morfológica) que se trata no símbolo. Ela pertence a um grau superior; nem é a do signo sensível e da significação, nem a da significação e da coisa, a qual além disso é inseparável da anterior; ela pressupõe signos que possuem já um sentido primário, literal, manifesto, e que através desse sentido reenvia para outro sentido. Restrinjo então deliberadamente a noção de símbolo às expressões de duplo ou múltiplo sentidos cuja textura semântica é correlativa do trabalho de interpretação que explica o sentido segundo...» (Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 22).

sentido ao sentido... é esta textura que torna possível a interpretação, embora apenas o movimento efectivo da interpretação a torne manifesta»[16].

Como já observámos, esse duplo sentido simbólico pode ser explicitamente interpretado segundo dois modelos hermenêuticos fundamentais, o ontológico e o escatológico. Analisaremos agora cada um destes modelos separadamente.

ESQUEMA DA FIGURAÇÃO

1) *Figuração primária* (eidética) – Figuração perceptiva/imaginante/significante que visa a essência geral do objecto (o seu sentido eidético) a partir de percepções, imagens, signos particulares.

2) *Figuração secundária* (simbólica) – Configuração que visa, de um modo implícito, o sentido fundamental (ontológico ou escatológico) a partir do sentido eidético do objecto.

3) *Figuração fundamental* (hermenêutica) – Configuração que visa, de um modo explícito, o sentido fundamental (ontológico ou escatológico) a partir do sentido simbólico do objecto.

16 Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., p. 27.

CAPÍTULO CINCO

A HERMENÊUTICA ONTOLÓGICA

> *A carne do mundo não é sentir-se enquanto minha carne – Chamo-lhe, no entanto, carne para dizer que ela é pregnância de possíveis,* Weltmöglichkeit, *que ela não é então absolutamente ob-jecto... (que) é o Ser.*
>
> MERLEAU-PONTY. *Le visible et l'invisible*

Quase todos os filósofos da existência adoptaram uma interpretação *ontológica* do sentido «fundamental». Opera-se muitas vezes neles um deslize metodológico de uma fenomenologia descritiva para uma hermenêutica ontológica que interpreta o «sentido eidético» dos nossos actos primários a partir do *sentido do ser* (seja enquanto projecto absurdo do «ser-para-si-em-si» em Sartre, seja enquanto «ser selvagem» em Merleau-Ponty, seja enquanto «destino do ser» em Heidegger). Mas esse deslize de uma fenomenologia neutra para uma fenomenologia ontológica – ou se preferirmos, para uma fenomenologia interpretada ontologicamente – encontra-se já no próprio Husserl. Pensamos, em particular, nos capítulos 4 e 5 da sexta *Investigação* onde o autor identifica a «essência epistémica» dos nossos actos intencionais com uma «intuição categorial do ser». Além disso, é inspirando-se nesta sexta *Investigação* que Heidegger dá uma definição exclusivamente ontológica da fenomenologia, na segunda introdução de *Sein und Zeit*, definição que exerceu uma influência decisiva sobre os movimentos existencialista e hermenêutico.

I. HUSSERL E A INTUIÇÃO CATEGORIAL DO SER

Retomamos aqui a análise husserliana da «intuição categorial» que, parece, garantiu que quase toda a hermenêutica fenomenológica fosse uma hermenêutica ontológica. Vimos já de que modo uma descrição puramente fenomenológica dos nossos actos de figuração revela que o momento significativo é simultaneamente anterior e posterior aos momentos intuitivos (perceptivos ou imaginativos), quer dizer que todo o acto intuitivo do sentido primeiro (a essência) de uma coisa nunca alcança uma verdadeira presença adequada, mas apenas uma presença *como se*. A presença eidética visada por uma figuração primária é apenas uma presença fictícia que deve ser fundada sobre um sentido segundo que sirva para a limitar e identificar de um modo último. Mas um tal sentido segundo/fundamental supera já o campo estritamente fenomenológico e exige uma *interpretação* dessa pretensa presença (tomada enquanto essência da coisa visada)[1].

Husserl segue, a maioria das vezes, a tradição ontológica da filosofia ocidental, na medida em que ele interpreta o sentido fundamental de uma coisa como o *ser*. O ser, afirma ele, nunca se dá a uma intuição material, mas apenas a uma intuição categorial de juízo. Apenas um tal juízo permite identificar o sentido ontológico que funda o primeiro sentido eidético[2]. Em resumo, o sentido eidético visado numa figuração primária é *identificado* na intuição categorial por meio de uma interpretação ontológica. A intuição categorial é portanto, dizemos nós, uma figuração reflexiva que se mostra sempre ao nível de uma hermenêutica de juízo com a tarefa de «verificar» o sentido de uma figuração primária. Para Husserl, a verdade acedida pela intuição categorial é a verdade do ser: «A evidência em si (*Evidenz*) é o acto da mais perfeita presença sintética... cujo correlato objectivo é *o ser no sentido da verdade*»[3]. Deste modo, Husserl interpreta o ideal eidético da adequação (o sentido primeiro) enquanto expressão da própria verdade do ser (o sentido segundo). É por isso, aliás, que a verdade ontológica, intuída de um modo categorial, não é relativa aos visados de um sujeito particular,

1 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Niemeyer, 1900; tr. fr. Gallimard, 1950, Vol. I, II, III (*Recherches Logiques*): *Recherche* VI, cap. 5, § 36.
2 *Ibid.*, § 38.
3 *Ibid.*, § 38, § 39.

mas deve antes ser considerada enquanto universalmente verdadeira para todo o sujeito possível[4].

Seguindo a sentença de Kant que «o ser não é um predicado real», Husserl reconhece que a intuição do ser não é uma intuição presentativa/presentificativa de um simples objecto sensível. No entanto, insiste que na intuição categorial é o próprio ser que se dá enquanto presença. Por outras palavras, é necessário, para Husserl, que haja uma intuição categorial que identifique o sentido fundamental que escapa a toda a intuição sensível[5]. O ser intuído de um modo «categorial» apenas se dá numa percepção *alargada* que supera toda a figuração primária: «Se fosse necessário explicar o que significa afirmar que *sentidos categorialmente estruturados* encontram o seu preenchimento e confirmação na percepção (num sentido alargado), era preciso dizer que eles acedem ao próprio objecto na sua *estrutura categorial*. O objecto assim categorialmente formado não é simplesmente indicado por uma pura significação; ele é colocado em presença diante dos nossos olhos na sua forma categorial»[6].

Na sexta *Investigação*, Husserl herda a convicção de Brentano para quem o «categorial» era a «mais importante de todas» as acepções do ser[7]. Opõe-se assim claramente aos neokantianos alemães da sua época que defendiam a doutrina kantiana segundo a qual o categorial era aquilo que precisamente não era em caso algum intuitivo. Mas apesar da sua afirmação que o categorial permanece sempre «intuitivamente sensível», Husserl esforçou-se em mostrar que o categorial liberta-se, apesar de tudo, através de uma intuição mais *fundamental*, a saber, uma intuição ontológica. «Posso ver bem a cor de uma coisa mas não o ser-colorido», diz-nos Husserl, «o ser não está *no* objecto, não é uma parte dele, não é um momento que aí tome lugar»[8].

---

4 *Ibid.*, § 39.

5 Husserl, *Recherche* VI, *op. cit.*, cap. 6, § 45.

6 *Ibid.*, § 45. O sentido categorial ou ontológico de uma coisa é tornado presente (presentado ou presentificado) segundo um modelo alargado e aprofundado da apresentação sensível (§ 45). Deste modo, Husserl conclui que a intuição categorial-ontológica da essência de uma coisa acede à presença plena e adequada dessa coisa, contrariamente aos visados como-se que apenas presentam/presentificam essa essência ficticiamente ou figurativamente (§ 45).

7 Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, p. 72, citado por Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Ed. de Minuit, 1974, *Husserl et Heidegger*, pp. 126-130.

8 Beaufret, *op. cit.*, citando Husserl, *L.I.*, III, p. 137.

A intuição categorial do ser de um ente nada tem a ver com a intuição sensível do próprio ente, nem das suas qualidades (de cor, densidade, etc.). Como observou Heidegger, a *époché* fenomenológica de Husserl – que abandonava a questão da «realidade» ou não dos entes transcendentes – conduziu-o, quase contra a sua vontade e paradoxalmente, à própria intuição do ser: «Por ter colocado entre parêntesis o ente, Husserl libertava o olhar para o ser»[9]. A intuição categorial visa «o ser enquanto ser» no próprio centro do noema. O *é*, do tipo *S é P*, nunca é o objecto de uma a-presentação primária e sensível, mas antes o da certeza de um juízo que se abre à própria presença do ser. Esta descoberta fundamental, apesar de apenas esboçada por Husserl, serviu de ponto de partida para a hermenêutica fundamental de Heidegger e dos seus discípulos. Jean Beaufret diz a este propósito: «"A questão do sentido do ser apenas se torna possível, afinal de contas, se houver qualquer coisa como um entendimento do ser" (*SZ*, p. 200). Esta frase de *Sein und Zeit*, que reúne em si toda a radicalidade da relação de Heidegger com Husserl, é a saudação de Heidegger àquele que, por ter estabelecido que o ser é em si mesmo manifesto na intuitividade do categorial, tinha criado, sem disso tomar conta, uma base de partida para *Sein und Zeit*»[10].

Ao concluir as suas *Investigações Lógicas* com a formulação de uma intuição categorial do ser, Husserl supera os limites estritamente descritivos do método fenomenológico e transforma este método numa hermenêutica ontológica. No entanto, o facto de considerar a interpretação ontológica como intuição categorial do ser na sua presença adequada, indica que Husserl ignora que esta intuição é apenas, também ela, uma figuração *como-se*. A interpretação do sentido da figuração primária é ela mesma uma figuração secundária; ela identifica esse sentido primeiro *como se* ele fosse fundado e totalizado por um sentido fundamental (a saber, do ser). Por conseguinte, a interpretação categorial que funda o sentido primeiro/eidético num sentido segundo/fundamental, não alcança uma presença ontológica adequada, mas apenas uma presença *como se*. Toda a figuração permanece *figuração como se*, seja primária ou fundamental, eidética ou hermenêutica. Não podemos escapar ao círculo do *como se*.

9 Beaufret, *op. cit.*, p. 127.
10 *Ibid.*, p. 129.

A figuração categorial é uma crença e não uma evidência (*Evidenz*), como pretende Husserl. Ela pressupõe uma escolha de sentido fundamental entre a hermenêutica ontológica do ser e a hermenêutica escatológica de Deus ou do Bem. É apenas reconhecendo esta escolha livre, esta aposta da crença que implica cada interpretação do sentido, que podemos respeitar a verdade de todo o sentido fundamental enquanto *possibilidade*: possibilidade de presença que permanece sempre, enquanto possibilidade, ausente de presença, e que apenas pode ser interpretada figurativamente.

Ao considerar que o sentido fundamental dos nossos visados intencionais pode dar-se enquanto presença eterna do ser, Husserl nega o carácter verdadeiramente figurativo-figurante da nossa existência enquanto êxtase no tempo e no espaço. Por momentos, Husserl parece mesmo cair no antigo dualismo da metafísica platónica segundo o qual tudo aquilo que é eterno e idêntico a si *é*, e tudo aquilo que é temporal, fugaz, irredutível a essa presença, *não é*[11].

II. HEIDEGGER E O ÊXTASE TEMPORAL DO SER

Em *Seit und Zeit*, Heidegger desembaraça-se do resíduo platónico da hermenêutica ontológica de Husserl. Ele desconstrói o ser eterno da metafísica para dar lugar ao ser temporalizante de uma ontologia propriamente «fundamental». Certamente, Heidegger herda de Husserl a interpretação ontológica do sentido, reduzindo qualquer outra hermenêutica a uma «ciência regional» que deve ser fundada por sua vez numa ontologia fundamental. Mas Heidegger vai muito mais longe do que o seu mestre na medida em que demonstra que a estrutura intencional e projectiva do *como* (aquilo a que chamamos estrutura da figuração) opera-se em todas as dimensões da nossa existência, tanto prática quanto noética. Heidegger ensina-nos que toda a nossa existência, em toda a sua extensão, manifesta-se enquanto projecção-transcendência num horizonte temporalizante de possibilidade. Descobrimos então que a nossa experiência prática e noética é mais *zuhanden* (projecto do mundo enquanto apresentação/ausentação das nossas possibilidades) do que *vorhanden* (simples presença objectiva e idêntica a si). Em

11 Husserl, *Recherche* VI, *op. cit.*, cap. 5, § 39.

resumo, a análise hermenêutica de Heidegger ensina-nos de que modo o homem é aquele a quem se afigura a sua existência quotidiana enquanto *possibilidade*.

Apesar de Heidegger admitir que haja uma compreensão pré-ontológica do *Dasein*, sublinha desde o início de *SZ* que essa compreensão do *Dasein* implica já a essencial «tendência-do-ser»[12]. Cada projecto do *Dasein* é uma projecção de qualquer coisa de actual para o horizonte aberto das suas *possibilidades* de ser utilizado e interpretado. Por conseguinte, Heidegger define o *Dasein* como o ser-que-se-dirige-para-as possibilidades (*Sein-zum-Möglichkeiten*). Enquanto existência que visa o mundo como possibilidade de ser utilizado e interpretado, enquanto *Wozu* e *Umzu* dos seus próprios projectos, o *Dasein* constrói e compreende o seu mundo segundo o modelo do *como* (*als*). «Se identificarmos o "fim" (*des Wozu*) para o qual uma coisa *zuhanden* serve, fazemos mais do que a designar; porque aquilo que é designado é interpretado *como* esse *como* que interpretamos. Esta coisa que é desocultada na nossa compreensão, que é compreendida, é já *acessível* de tal modo que podemos tornar o seu *como* explícito»[13]. Finalmente, compreender qualquer coisa, é compreender essa coisa qualquer *como* qualquer coisa (*etwas als etwas*). É a estrutura implícita da *compreensão como* (*verstehen*) que funda e precede a estrutura explícita da *interpretação como* (*Auslegen*). Toda a coisa no ambiente que nos diz respeito e nos solicita, tudo o que está aí para nós (*zuhanden*), é sempre já compreendido *como* qualquer coisa, quer dizer como mesa para comer ou como porta para abrir, como ponte para atravessar ou como automóvel para conduzir, etc. O *como* da nossa compreensão quer dizer que cada coisa no nosso mundo possui o horizonte de todos os seus usos ou significações possíveis (por exemplo, podemos compreender uma ponte *como* qualquer coisa para atravessar, bombardear, reparar ou pintar, etc.).

---

12 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967, II ed., *Introdução* I, p. 15; e também *Introdução* II, p. 38: «A ontologia e a fenomenologia não são dois movimentos filosóficos distintos entre outros... A filosofia é a ontologia fenomenológica universal e toma o seu ponto de partida na hermenêutica do *Dasein* que, enquanto analítica da *existência*, determina o início e o fim de toda a investigação filosófica».

13 Heidegger, *op. cit.*, § 32, p. 149.

A estrutura hermenêutica do *como* existe então já ao nível quotidiano e pré-tematizada. «Mesmo a percepção antepredicativa de uma coisa aí para nós (*zuhanden*) é já, em si, compreensão e interpretação. Mas, não é a ausência da estrutura do *como* (*als*) que constitui a própria pureza de uma percepção simples de uma coisa? Não, porque a mais simples percepção é já um visado interpretativo. O simples encontro com uma coisa é sempre compreendido a partir de uma totalidade de implicações (possíveis)... e guarda latentes em si relações significativas "de para" (*um zu*) que pertencem a esta totalidade»[14]. O que quer dizer que não podíamos interpretar uma coisa explicitamente se o visado originário dessa coisa não possuísse já implicitamente em si a estrutura *como*. «Esta *Artikulation* existe antes de (*liegt vor*) todas as nossas asserções temáticas a seu respeito»[15]. Deste modo, Heidegger afirma que a estrutura hermenêutica do *como* é a condição prévia de toda a consciência de uma coisa.

Por conseguinte, ver uma coisa de um modo descomprometido e «objectivo», simplesmente presente perante nós (*vorhanden*), não é o modo originário de ver, mas um modo derivado: a saber, um *ver-como* artificial ou metodológico que é substituído pelo *ver-como* comprometido. As coisas de que nos afiguramo-nos nunca estão «reificadas» nelas mesmas. Somos nós que as reificamos na medida em que as retiramos do seu horizonte temporal-existencial. Nunca se trata de encontrar desde logo qualquer coisa *vorhanden* que transformamos por uma interpretação posterior em qualquer coisa *zuhanden*. O *zuhanden* precede o *vorhanden* e não o contrário. E ambos são modos de figurar(-se) as coisas *como*. Por outras palavras, toda a compreensão de uma coisa implica desde logo uma *figuração como*. «Quando interpretamos, não lançamos, por assim dizer, uma significação ao redor de qualquer coisa nua e *vorhanden*, nem lhe adicionamos um valor; pelo contrário, cada coisa encontrada no nosso mundo traz já um comprometimento que se manifesta na nossa compreensão do mundo, e que é ex-plicitado pela interpretação»[16].

O valor e o comprometimento que qualquer coisa traz já em si antes de toda a interpretação explícita é aquilo que constitui a sua

14 *Ibid.*, p. 149.
15 *Ibid.*, p. 149 e segs.
16 *Ibid.*, p. 150.

estrutura de *como*. Uma análise filosófica serve então apenas para explicitar uma pré-suposição (*Vormeinung*) anterior e pré-reflectida de valor, pré-suposição que se opera ao nível da compreensão primitiva da coisa *como* isto ou aquilo. Daí se segue que a estrutura-*como* (*als-Struktur*) está intimamente ligada a uma estrutura-*pré* (*vor--Struktur*) da compreensão. A figuração é pela sua própria natureza pré-figuração. Interpretar uma coisa, é ex-plicitar (*aus-legen*) a estrutura implícita do *Dasein* que visa a coisa pré-figurando e pro--jectando todos os seus comprometimentos/usos possíveis.

Esta pré-figuração das possibilidades, articula-se segundo uma estrutura triádica de pré-ter (*Vorhabe*), pré-ver (*Vorsicht*) e pré-conceber (*Vorgriff*). Então, figurar uma coisa *como*, é prefigurá-la como uma totalidade de significações existenciais possíveis que possuímos, que vemos e concebemos *antecipadamente* (*vor*).

A estrutura-como e a estrutura-pré da figuração de um ente exprimem, ambas, a própria projecção da *possibilidade* do *Dasein* considerado enquanto horizonte do sentido (*Sinn*). «Na projecção da compreensão, os entes são revelados na sua possibilidade. O carácter desta possibilidade corresponde ao ser próprio de cada ente assim compreendido... e quando os entes são descobertos no mundo simultaneamente que é descoberto o ser do *Dasein* – quer dizer, no momento em que são compreendidos – dizemos que têm *sentido*... O conceito de *sentido* envolve a estrutura existencial e formal daquilo que pertence necessariamente àquilo que é articulado pela compreensão interpretativa. O sentido é o "para-onde" (*Woraufhin*) da projecção que compreende qualquer coisa *como* qualquer coisa; enquanto *sentido*, ele é estruturado como pré-ter, pré-ver e pré-conceber» (*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird*)[17].

O sentido de uma coisa é o próprio sentido da figuração-*als/vor* dessa coisa pelo *Dasein*. A possibilidade da coisa junta-se à possibilidade do *Dasein*. Assim, encontramo-nos num círculo hermenêutico onde interpretar explicitamente o sentido de uma coisa quer dizer interpretar o sentido já implicitamente projectado e compreendido pelo *Dasein*. Ou, para dizê-lo com os nossos próprios termos, toda a figuração filosófica é uma re-figuração de um sentido já

17 *Ibid.*, p. 151.

pré-figurado pelo *Dasein*. Descobrimos então que a hermenêutica do sentido fundamental é apenas uma repetição, ao nível da identificação reflexiva (*Aussage*), da pré-estrutura das projecções primárias do *Dasein*. Porque o sentido fundamental a interpretar é a totalidade mundial de todos os horizontes de envolvimentos possíveis que o *Dasein* pode projectar a partir de uma coisa encontrada no mundo. Este horizonte último que constitui o sentido fundamental de todos os horizontes possíveis do nosso mundo, enquanto êxtase temporalizante do *Dasein*, é a *morte*. Por consequência, figurar-me uma mesa, por exemplo, quer dizer pré-figurar todos os seus usos e todos os seus valores possíveis através de todos os meus êxtases temporais possíveis até à minha possibilidade última e soberana que é a morte. É a morte que totaliza a nossa existência enquanto existência para a morte (*zum Tode*). Heidegger passa finalmente à interpretação deste não-fundo (*Ab-grund*) da morte enquanto próprio horizonte do *ser*. O sentido fundamental da nossa existência, enquanto existência centrada na possibilidade da morte, revela ser a finitude do tempo, que Heidegger chama de o horizonte do ser. O sentido desocultado pela hermenêutica ontológica é «o próprio ser, porque o ser é implicado pela própria compreensibilidade do *Dasein*»[18].

A *vor/als-Struktur* da nossa compreensão do sentido não implica, para Heidegger, a necessidade de uma escolha ou de uma aposta. Esta estrutura apenas serve, em *Sein und Zeit*, de abertura num *só* sentido fundamental: *der Sinn des Seins*. Por conseguinte, a estrutura-como/pré da nossa existência extática não é designada em Heidegger por um termo ambi-valente como «figuração» que estaria aberto a uma diferença de sentido, mas por um termo exclusivamente ontológico: *Da-sein*. «O *círculo* da compreensão pertence à própria estrutura do sentido que está enraizado na constituição existencial do Dasein – a saber, na compreensão que interpreta. Um ente para quem, enquanto ser-no-mundo, o seu ser está ele mesmo em questão, por interpretar, possui uma estrutura ontologicamente circular»[19]. Segundo Heidegger, a temporalidade extática e circular inscrita na *vor/als-Struktur* da existência humana é, afinal de contas, a estrutura fundamental do ser enquanto ser (*Sein als Sein*).

18 *Ibid.*, p. 152.
19 *Ibid.*, p. 153.

Em Husserl, a hermenêutica ontológica exprime-se como uma interpretação tardia e retrospectiva da descrição dos nossos actos intencionais. Por outras palavras, a interpretação ontológica opera-se ao nível de um juízo categorial que intui e identifica o sentido fundamental de todo o sentido primário visado pela figuração apreensiva, imaginante e significante. Em Heidegger, em contrapartida, a interpretação ontológica encontra-se já inscrita ao nível das projecções primárias do *Dasein*. Heidegger distingue-se, assim, claramente da fenomenologia husserliana, situando a hermenêutica ontológica ao nível primário dos nossos projectos que precede toda a asserção *(Aussage)* ou juízo predicativo *(prädikativ)*. A interpretação «apofântica» é apenas, segundo Heidegger, uma derivação da interpretação «existencial». Toda a questão da «validade objectiva» *(Gültigkeit)* e da «essência ideal» de um objecto joga-se ao nível de uma lógica derivada, cujo sentido está já fundado num logos ontológico. Assim, a hermenêutica de *Sein und Zeit* opera num sentido oposto à hermenêutica das *Investigações Lógicas*. «A asserção não é uma operação desenraizada que, em si, seria capaz de revelar entes de um modo primordial: pelo contrário, ela está sempre fundada num ser-no-mundo... ela pressupõe e designa um *ter prévio* daquilo que é revelado, definindo-o de modo explícito»[20]. Para Heidegger, a interpretação ontológica precede a interpretação eidética ou apofântica e não o contrário. Ou, se preferirmos, a ontológica tem uma prioridade absoluta relativamente à lógica. Por exemplo, atribuir a qualidade de «peso» a um martelo, é ter já interpretado um martelo, nos nossos projectos do mundo, como qualquer coisa de pesado. «A interpretação desenrola-se primordialmente não como predicação teórica, mas como a própria acção de um envolvimento circunspecto»[21].

A transição da interpretação existencial para a interpretação predicativa pressupõe uma transformação da estrutura *como* da interpretação; quer dizer que esta transição pressupõe que o *como* primário do *Zuhandenheit* é substituído pelo *como* derivado e neutro do *Vorhandenheit*. A estrutura-*como* do *Vorhanden* caracteriza toda a «figuração como» ao nível do juízo dito objectivo ou apodíctico. «Quando uma asserção deu um carácter definido a qualquer coisa

20 *Ibid.*, pp. 156-7.

21 Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 33, p. 157.

simplesmente presente (*vorhanden*), ela diz *como* "que" é objectivamente essa coisa... e deste modo, a estrutura *como* da interpretação encontra-se modificada. Na sua função de apropriar (objectivamente) aquilo que é compreendido, o *como* já se não dirige para uma totalidade de envolvimentos... ele é cortado do seu sentido envolvido *(zuhanden)*»[22]. Quando, por exemplo, percepciono esta árvore diante de mim *como* madeira a cortar para queimar na minha lareira, *como* uma árvore cujos frutos alimentarão a minha família, ou *como* recordação do meu pai ou dos meus antepassados que a plantaram, *compreendo-a como* (*verstehen*) horizonte de possibilidades de usos ou de valores para mim, quer dizer, como qualquer coisa de *zuhanden*. Se, em contrapartida, tomo esta árvore como objecto científico, *defino*-a *como* (*aussagen*) uma série de atributos ou de determinações empíricas – altura, diâmetro, peso, solidez, extensão, etc... – quer dizer, como *vorhanden*.

No primeiro caso, o «como» serve de intencionalidade extática que nos dirige para um horizonte aberto de valores. Este sentido extático do *como* era bem expresso pelo termo *hos* em grego, ou *sicut* em latim, que sublinhava o carácter de uma direcção ou de um movimento dinâmico *para*. Falamos de «louvar Deus *como* (*sicut*) sabedoria», entendendo por isso que o valor «sabedoria» pode indicar-nos o sentido de Deus sem reduzir Deus a esse valor.

No segundo caso do «como» da *Vorhandenheit*, tomamos o visado do seu impulso existencial para o definir objectivamente – «we murder to dissect» segundo a frase de Wordsworth. Aqui, o «como» serve redutivamente para isolar uma determinação, ou um número finito de determinações, de todo o seu horizonte infinito de possibilidades; ele quer dizer *enquanto*, no sentido em que ele define o objecto como ele *é*, e não simplesmente como ele *era* ou como ele *será*, quer dizer, segundo as suas possibilidades temporais. O grego dizia η, o latino *quatenus*, entendendo uma simples reduplicação ou isolamento de um sentido preciso excluindo todos os outros sentidos possíveis. Por conseguinte, dizemos, por exemplo, *homo quatenus rationalis* reduzindo assim o homem à única determinação da sua racionalidade. Do mesmo modo, podemos definir a árvore *quatenus res extensa* considerando apenas a sua qualidade de extensão objectiva, sem considerar nenhum dos seus valores e todos os seus

22 *Ibid.*, p. 158.

usos existenciais ou pessoais. S. Tomás compreendeu bem este ponto quando observou que falar de um martelo *enquanto* (*quatenus*) martelo queria dizer que ele estava já quebrado e inutilizável. A estrutura extática do *como* da *Zuhandenheit* é assim descoberta pela unidimensionalidade estática da *Vorhandenheit*. «Este nivelamento do *como* primordial da interpretação circunspecta num *como* da *Vorhandenheit*, onde tudo é ajuizado de um modo objectivo, é a característica específica da asserção»[23]. O *como* da asserção lógica enraíza-se sempre no *como* do logos ontológico, apesar de tentarmos muitas vezes disfarçar esse enraizamento: «A asserção nunca pode renegar as suas origens ontológicas na interpretação que compreende. Chamamos ao *como* primordial de uma interpretação (*hermeneia*) que compreende com circunspecção (*Umsicht*), o *como* "*existencial-hermenêutico*" distinto do *como* "*apofântico*" da asserção»[24].

Em resumo, enquanto o *como* da interpretação ontológica só surge, em Husserl, *após* a consideração lógica e predicativa da evidência apodíctica, em Heidegger, ela desenha-se fora e já implicitamente nos horizontes primitivos da nossa existência antepredicativa. A intuição husserliana do ser como presença ideal cede então lugar à análise heideggeriana do ser como temporalidade extática que nunca se reduz a uma presença eterna ou adequada. O ser, para Heidegger, é sempre qualquer coisa mais pré-vista do que vista; ele dá-se como tempo, reenviando-nos a uma presença sempre por vir, à possibilidade da presença.

23 *Ibid.*, p. 158 e segs.
24 *Ibid.*, p. 158.

CAPÍTULO SEIS

O SER E O POSSÍVEL

Na introdução de *Sein und Zeit*, Heidegger anuncia o seu projecto de superar a metafísica. Sem dúvida, uma das expressões mais impressionantes dessa superação é a inversão da prioridade tradicional da presença (actual) relativamente à possibilidade. Heidegger diz-nos que segundo a ontologia fenomenológica, da qual *SZ* é o primeiro verdadeiro desenvolvimento, o possível encontra-se mais acima do que o actual (*SZ*, par. 7). Mas o que é que Heidegger entende por «possibilidade», e em que medida uma reinterpretação da noção tradicional desse termo pode contribuir para a superação da metafísica?

Desde logo, é necessário verificar que em Heidegger a «possibilidade» não é uma noção fixa ou dogmática. A sua compreensão deste termo desenvolve-se à medida que progride o seu pensamento em geral. Assim, para retomar a distinção entre Heidegger I e II feita por Richardson em *From Phenomenology to Thought* (distinção aprovada pelo próprio Heidegger na sua introdução a este livro), podemos dizer que a célebre «Viragem» (*Kehre*) do pensamento de Heidegger I para o de Heidegger II, nos anos 30-40, manifesta-se claramente na sua compreensão do possível. Tentaremos então analisar esta noção do possível a partir de uma distinção entre o possível compreendido enquanto modo do *Dasein* (Heidegger I) e o possível compreendido enquanto modo do *Sein* (Heidegger II). A teoria do possível de *SZ* (1927) servir-nos-á como expressão típica do primeiro modo de pensar, enquanto a análise do possível em *Über den Humanismus* (1946) servirá de ponte de apoio para o nosso tratamento do segundo modo.

I. AS TRÊS MODALIDADES DO POSSÍVEL EM «SEIN UND ZEIT»

O possível é um dos pontos-chave da hermenêutica ontológica de *SZ* e exprime-se nesta primeira publicação de Heidegger segundo três termos principais: *Möglichkeit* (possibilidade); *Seinkönnen* (potencialidade-de-ser); *ermöglichen* (tornar possível).

1. «MÖGLICHKEIT»

Para Heidegger, o homem não é nem sujeito sem mundo, nem um qualquer objecto entre outros, mas o ser-aí-no-mundo compreendido a partir da ontologia fundamental. O homem não pode mais ser considerado enquanto presença simples (*Vorhandenheit*), quer dizer, quer seja como uma presença de um sujeito idêntico a si mesmo (idealismo), quer seja como uma presença de um objecto dado na sua totalidade (positivismo). Heidegger afirma que a hermenêutica ontológica permite-nos reconhecer o ser do homem mais como possibilidade do que como actualidade presente. Reconhecer-se como possibilidade, é descobrir que a sua existência supera sempre o seu estado actual para horizontes temporais da sua existência passada ou futura, possuídos apenas como ausentes, como *possíveis*. O homem é então esse ente para quem a existência, enquanto temporalidade, apenas se revela verdadeiramente como possibilidade que supera toda a presença. Para existir autenticamente, devo existir segundo as minhas possibilidades, devo compreender a minha existência como possibilidade. De um modo mais simples, o homem é autêntico desde que compreenda a sua existência dada, situada (*Faktizität*) a partir da sua existência possível (*Verstehen*). Assim, a distinção que Heidegger faz entre a autenticidade e a inautenticidade do ser-aí (*Dasein*) relaciona-se com a distinção fundamental entre possibilidade e presença[1].

Desde os Gregos, a verdade da existência era compreendida mais enquanto acto do que enquanto possibilidade. Com efeito, vemos que Aristóteles (*Meta.*, 9. 8. 1051) concede uma prioridade absoluta ao actual relativamente ao possível. Fiel a este princípio de

1 Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 25-38.

prioridade, a metafísica clássica venerava o Ser Divino enquanto *Actus* Eterno situado para além de toda a *potentia* material e transitória. Mesmo Leibniz, que parecia reivindicar de qualquer modo a noção do possível, acabou por defini-la como uma *possibilitas* representada no Espírito Divino, ele mesmo compreendido enquanto Ser Absoluto e perfeitamente actualizado na sua própria natureza (*Ens causa sui*).

Heidegger, pelo contrário, interpreta o possível (*das Mögliche*) como o horizonte da verdade do homem. O possível é precisamente esse horizonte da transcendência que torna possível simultaneamente a existência do homem enquanto historicidade (*Geschichtlichkeit*), e a própria história (*Geschichte*) enquanto possibilidade do sentido. A historicidade e a história são ambas fundadas na experiência de uma abertura aos horizontes *temporais* do homem, quer dizer, em horizontes de possibilidades não-presentes (passadas ou futuras, mas sempre as *minhas*), que se opõem à simples repetição dos presentes (dados actualmente e experimentados interpessoalmente). Na metafísica tradicional, o homem era tratado enquanto simples presença de um ente (*Seinde*), mas nunca enquanto ser (*Sein*) desse ente. Contrariamente a essa metafísica, Heidegger propõe uma ontologia fundamental que possa interpretar o homem a partir do *fundo* (ou mais correctamente, do fundo sem fundo) temporalizante do seu ser. É neste nível fundamental do seu ser que o homem se manifesta e se desoculta como possibilidade que supera toda a actualidade ou presença dada (*Vorhandenheit/Anwesenheit/Existentia/Ousia/Substantia, etc.*).

No entanto, Heidegger nunca sugere que o homem é *apenas* possibilidade. Mais exactamente, diz que o homem é *simultaneamente* actual e possível. Mas, precisamente enquanto o ser que está aí, o homem apenas pode pensar autenticamente o «sentido» (*Bedeutung*) da actualidade lançada (*Geworfenheit*) ou fáctica (*Faktizität*) da sua existência a partir da sua possibilidade: o seu horizonte temporal de transcendência. Por outras palavras, a interpretação da nossa existência como lançada (*geworfen*) no mundo, *hic et nunc*, encontra o seu sentido a partir da nossa projecção (*Entwurf*) para um mundo possível. O que não quer dizer que o homem habite dois mundos. O mundo, enquanto horizonte do *Dasein*, é simultaneamente transcendência e facticidade; ele é, mais precisamente, o «aquilo para» (*Woraufhin*) onde o *Dasein* se dirige na sua projecção temporalizante dos seus próprios possíveis.

Mas se Heidegger considera que o possível é mais fundamental que o actual, ele não diz que *toda* a possibilidade do *Dasein* seja autêntica (p. 143). A possibilidade, não menos do que a actualidade, pode ser compreendida inautêntica e redutivamente a partir do simples presente. Num tal caso, a possibilidade funciona mais enquanto categoria ôntica do que enquanto existencial ontológica. Toda a possibilidade «existencial», «fáctica» ou «lógica» é uma possibilidade «ôntica», quer dizer, tomada enquanto determinação secundária da presença[2]. Isso não impede, no entanto, que o *sentido* escondido de todas essas possibilidades ônticas permaneça sempre uma possibilidade ontológica a compreender autenticamente (*Eigentlich*) como projecto próprio (*eigen*) do *Dasein*.

O homem começa a existir autenticamente a partir do momento em que deixa de experimentar o seu mundo como uma determinação de presença e se decide por desocultar o horizonte de possibilidades que é, no fundo, o sentido escondido do seu mundo. Na vida quotidiana (*alltäglich*), o horizonte do possível encontra-se coberto pelo *Das Man* anónimo que nivela e banaliza a vida e a torna, consequentemente, inautêntica[3]. O «A Gente» (*Das Man*) esforça-se por disfarçar o possível a todo o preço, porque a descoberta do possível arrisca-se a expor a mediocridade e a decadência (*Verfallen*) da nossa vida quotidiana. Dizer «a gente» existe ao invés de «eu» existo, é recusar reconhecer que a existência é sempre a *minha possibilidade* e, portanto, a minha própria responsabilidade. A descoberta da nossa existência como possibilidade, que apenas ela pode tornar a vida autêntica, quebra o mito da presença anónima e obriga o homem a encarar a sua *angústia*. A experiência do possível revela que o «sentido» da angústia humana não é senão a experiência da *morte*.

A morte é a possibilidade última do homem, o seu projecto mais fundamental que funda todos os outros. Assim, Heidegger afirma que toda a compreensão autêntica do mundo considerado, seja enquanto *Umwelt* de coisas de utilidade ou de referência (*Dienlichkeit/Verweisungsganzheit*), seja enquanto *Mitwelt* dos outros sujeitos humanos, é uma compreensão do mundo actual a partir do horizonte das suas possibilidades. Já vimos de que modo o horizonte

2 *Ibid.*, pp. 143, 264, 267, 312.
3 *Ibid.*, pp. 113, 129, 253.

da possibilidade se revela como horizonte da temporalidade (*Zeitlichkeit*) do *Dasein*, compreendido como superação do real presente para o possível futuro. Então, é nesta superação temporal que consiste «a liberdade» do *Dasein*. O homem é livre, na medida em que se dá conta que a morte é a sua possibilidade suprema: a revelação da sua temporalidade extática enquanto finitude.

Quando reconheço a morte como a minha possibilidade soberana, descubro que o mundo – enquanto horizonte da transcendência para a *minha* morte – é sempre o *meu*. O mundo é sempre propriamente «meu», porque a morte que o delimita é a *minha* morte. A minha morte não pode pertencer ao outro. Ela impõe-se como a última possibilidade de todas as minhas possibilidades, o fim de todos os meus projectos, a finitude da minha temporalização. Reconhecendo assim a minha «existência-para-a-morte» como *meu* último projecto, descubro a última possibilidade da impossibilidade (*Unmöglichkeit*) da minha existência. A morte é a possibilidade de não-ser-mais-capaz-de-ser-aí (*das Möglichkeit des Nichtmehr-Dasein-könnens*)[4]. Mais exactamente, a morte é o *Umwillen* final de todas as nossas possibilidades, o *Umzu* e *Wofür* supremos de todos os nossos projectos: vivo as minhas possibilidades autenticamente na medida em que as vivo *para* a minha morte.

É evidente então que a noção heideggeriana de possibilidade (*Möglichkeit*) não pode ser compreendida nem enquanto *possibilitas* representada, nem enquanto *potentia* imanente de uma qualquer presença. A possibilidade, para Heidegger em *SZ*, é antes o modo de ser do *Dasein* que supera toda a modalidade de um ente compreendido a partir da presença. Este é o sentido existencial (a saber, não metafísico) que Heidegger dá ao termo *Möglichkeit*.

2. «*SEINKÖNNEN*»

Além do termo «possibilidade» (*Möglichkeit*), existem dois outros termos principais que exprimem e explicitam a noção heideggeriana do possível: «potencialidade-de-ser» (*Seinkönnen*) e «tornar-possível» (*ermöglichen*).

4 *Ibid.*, p. 250.

Enquanto a «possibilidade» (*Möglichkeit*) é o visado do *Dasein*, a «potencialidade-de-ser» (*Seinkönnen*) é o próprio *Dasein* que visa. A «potencialidade-de-ser» é o que torna possível toda a projecção para uma possibilidade. Apenas podemos projectar possibilidades porque *temos* a potencialidade para o fazer, porque somos capazes de *ser* essas possibilidades. Visamos o possível porque é possível visá-lo. Por outras palavras: o *sine qua non* de toda a projecção de «possibilidades» é a «potencialidade de ser» uma existência que *pode* projectar e que *pode* desocultar o sentido dos seus próprios projectos.

Por conseguinte, enquanto *Möglichkeit* pode referir-se às possibilidades das coisas (objectos culturais, técnicas, linguísticas, etc.) e do próprio *Dasein*, *Seinkönnen* apenas pode significar a condição ontológica do *Dasein* enquanto projector de possibilidades[5]. Podemos de outro modo dizer, se as «possibilidades» se encontram no horizonte temporal do *Dasein*, a «potencialidade-de-ser» encontra-se na sua própria capacidade de se temporalizar. Assim, apesar de algumas «possibilidades» do *Dasein* poderem mudar e ser substituídas por outras, a sua «potencialidade-de-ser» permanece, no fundo, sempre a mesma. É a partir desta distinção que Heidegger pode dizer que a consciência (*Gewissen*) conduz o homem a escolher, entre todas as possibilidades do seu horizonte, a possibilidade de se tornar autêntico, reconhecendo-se como a «possibilidade de ser» um ser para a morte (*Sein zum Tode*)[6].

A morte é a nossa última *Möglichkeit*, porque ela é o nosso mais próprio *Seinkönnen*. Compreender a morte como a possibilidade última do *Dasein*, é compreender o *Dasein* como a «potencialidade-de-ser-na-sua-totalidade» (*Ganzseinkönnen*)[7]. Todas as outras «potencialidades-de-ser» do *Dasein*, a saber, as «potencialidades de ser» um qualquer que fala, trabalha, se engana, se sente angustiado, se questiona, etc., ligam-se à última «potencialidade de ser» um ser que morre. A morte é a potencialidade de ser si mesmo, que individualiza e unifica todas as outras «potencialidade-de-ser»[8]. Como diz Heidegger: *Die gewisse Möglichkeit des Todes erschliesst das Dasein aber als Möglichkeit nur so, dass es vorlaufend zu ihr diese Möglichkeit als eigenstens Seinkönnen für sich ermöglicht*[9].

---

5 Ver nota de J. Macquarrie e E. Robinson da tradução inglesa de *Sein und Zeit*: *Being and Time*, Oxford, Blackwell, 1973, p. 558.
6 Heidegger, *Sein und Seit*, op. cit., pp. 262 e segs.
7 *Ibid.*, pp. 266, 324.
8 *Ibid.*, pp. 263-7.
9 *Ibid.*, p. 264..

3. «ERMÖGLICHEN»

Esta última citação coloca em relevo a diferença entre *Möglichkeit*, *Seinkönnen* e o terceiro termo do possível em *SZ* – *ermöglichen*. Heidegger emprega o termo *ermöglichen* para designar a capacidade do *Dasein* de «tornar possível» a sua existência. O *Dasein ermöglicht* na medida em que ele se manifesta como «potencialidade-de-ser» que projecta as suas «possibilidades». Mas depois de várias repetições nos últimos capítulos de *SZ*, Heidegger parece sugerir que o sujeito do verbo *ermöglichen* pode ser outro ao invés do próprio *Dasein*. No parágrafo 65, por exemplo, Heidegger define o «sentido» do *Dasein* como «aquilo para» (*Woraufhin*) onde o *Dasein* se projecta, entendendo o *Woraufhin* como aquilo que «torna possível» todos os projectos do *Dasein*: «*Das Woraufhin eines Entwurfs freilegen, besagt, das erschliessen, was das Entworfene ermöglicht.*» Esta frase é ambígua. *Das Entworfene* (aquilo que é projectado) pode ser compreendido enquanto sujeito ou enquanto objecto do verbo *ermöglicht* (tornar possível). Se é o sujeito, então é idêntico ao *Woraufhin*; o que quer dizer que o «aquilo para» que torna possível o projecto do *Dasein*, não é outra coisa senão o próprio projecto do *Dasein*. Se é objecto do verbo *ermöglicht*, pelo contrário, parece que o *Woraufhin* é qualquer coisa para além dos projectos do *Dasein*; qualquer coisa que «torna possível» os projectos do *Dasein*.

Encontramos mais tarde uma outra frase enigmática onde Heidegger sugere que se a «temporalidade... é tornada possível pelo *ser* do *Dasein*» este apenas pode ser verdadeiramente compreendido a partir de uma compreensão do «sentido do Ser em geral» (*Sinn des Seins überhaupt*)[10]. Não quer ele dizer que o «ser» do *Dasein*, que «torna possível» a temporalidade, se liga necessariamente ao «Ser em geral» que, como sabemos pelos escritos posteriores de Heidegger, é *diferente* do próprio *Dasein*?

Heidegger parece confirmar esta interpretação no parágrafo 76, quando fala de um «poder tranquilo do possível» (*die stille Kraft des Möglichen*), que torna possível toda a história e toda a compreensão da história. Heidegger identifica esse «poder tranquilo do possível» como o futuro «aquilo para» de toda a projecção temporal do

10 *Ibid.*, p. 372.

Dasein. Nas últimas linhas de *SZ*, este modo de reenviar o possível para a temporalidade e a temporalidade para o possível, sugere ainda que é o próprio ser que «torna possível» toda a projecção extática do *Dasein*: «A constituição existencial-ontológica da totalidade do *Dasein* é fundada na temporalidade. Por conseguinte, a projecção extática do ser apenas pode ser tornada possível (*ermöglicht*) pelo modo primordial, segundo o qual a temporalidade extática temporaliza. Como podemos nós interpretar esta temporalização da temporalidade? Existe um caminho que vai do *tempo* primordial até ao sentido do *ser* (*Sinn des Seins*)? O *tempo* manifesta-se como horizonte do *ser*»[11]?

Esta abordagem triádica do possível em *SZ* como *Möglichkeit*, *Seinkönnen* e *ermöglichen*, testemunha uma progressão para além da perspectiva metafísica (que considera o possível como dimensão real, *potentia*, ou ideal, *possibilitas*, projectada a partir do homem e das coisas) para uma perspectiva pós-metafísica (que reconhece o possível como o próprio ser, *Sein als Sein*, que possibilita, antes de tudo, o homem e as coisas).

II. O POSSÍVEL COMO PODER-SER («VERMÖGEN»)

A célebre «Viragem» (*Kehre*) do pensamento de Heidegger durante os anos 30 e 40, manifestou-se no pensamento acerca do «possível». Enquanto antes da Viragem, Heidegger tinha tendência para pensar o possível a partir da perspectiva do *Dasein*, depois daquela tende a pensá-lo antes a partir do próprio ser. Certamente, não se trata aqui de uma ruptura ou de uma reviravolta no seu pensamento, tal como Heidegger o precisou muito claramente na sua introdução ao *From Phenomenology to Thought*, de Richardson. O pensamento de Heidegger II é antes um desenvolvimento e um aprofundamento do pensamento de Heidegger I. Os «dois» Heidegger pensam a *mesma* coisa a partir de perspectivas *diferentes*. É necessário dizer então que o possível permanece sempre o mesmo possível, mas que com Heidegger II ele está mais do lado do ser do que do lado do homem. Aliás, como veremos, a nova interpretação do «possível» como *Vermögen* estava já implícita, embora apenas sob um aspecto impreciso e ambíguo, na noção de *ermöglichen* de *SZ*.

11 Ver também a análise de Heidegger da noção de arte como transcendência para o possível, *Nietzsches Wort 'Gott is tot'* (1936-40) in *Holzwege*, Frankfurt, 1950.

A Viragem no pensamento heideggeriano do possível situa-se numa passagem capital, até aqui muito negligenciada, de *Über den Humanismus* (1947), onde o autor substitui o termo muito ambíguo de *ermöglichen* pelo termo *Vermögen*: termo que acaba por identificar claramente o ser com «possibilitação» (do ser dos entes), e que traduzimos por «poder-ser». Eis a passagem:

«O ser é, enquanto elemento, a "força tranquila" da possibilitação amante (*des mögenden Vermögens*), quer dizer, do possível (*des Möglichen*). Sob o império da "lógica" e da "metafísica", os nossos termos "possível" e "possibilidade" apenas são pensados em oposição à "realidade", quer dizer, a partir de uma interpretação determinada metafísica – do ser concebido como *actus* e *potentia*, oposição que identificamos com a de *existentia* e de *essentia*. Quando falo da "força tranquila do possível", não entendo o possível de uma *possibilitas* apenas representada, nem a *potentia* enquanto *essentia* de um *actus* da *existentia*, mas o próprio ser que, querendo, possibilita (*vermag*) o pensamento e, desse modo, a essência do homem, quer dizer, a relação do homem com o ser. Possibilitar (*vermögen*) uma coisa significa aqui: guardá-la na sua essência, conservá-la no seu elemento»[12].

O facto de Heidegger retomar aqui a frase capital de *SZ* – «a força tranquila do possível» – assinala-nos a sua intenção de desenvolver e de refazer o sentido original desta noção. Como observámos na análise anterior do termo *ermöglichen*, a noção de «possibilitar» em *SZ* era por vezes empregue com referência a dois sujeitos diferentes: o ser do homem (*Dasein*) ou o ser enquanto tal (*Sein als Sein*)[13]. Aqui em *Über den Humanismus*, Heidegger substitui *ermöglichen* por *Vermögen* e identifica assim, de um modo muito explícito, o ser enquanto tal com o poder-ser, a saber, o poder ou a possibilitação do ser. Aliás, enquanto *ermöglichen* podia ser, tanto autêntico, como inautêntico, *Vermögen* é sempre autêntico. Em resumo, *Vermögen* é *ermöglichen* tomado na sua essência autêntica, quer dizer, tomado no sentido de ser enquanto tal e não mais simplesmente no sentido de uma projecção do homem. Como precisa

12 *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1943, tr. fr. edição bilingue, Paris, Aubier, 1964, p. 37 e segs.

13 Com efeito, os dois «seres» aqui em questão são os mesmos vistos sob duas perspectivas diferentes: a do ser pensado a partir do *Dasein*, e a do ser pensado a partir dele próprio.

Heidegger: «É pela força (*Kraft*) da possibilitação do amor (*das Vermögen des Mögens*) que qualquer coisa é possibilitada, ou *pode* ser (*vermag*), no seu ser autêntico. Esta possibilitação (*Vermögen*) é propriamente o "possível", cuja essência repousa no amor (*Mögen*)»[14].

A «possibilitação» designa assim o acto do próprio ser, no sentido em que ele possibilita aquilo que é o mais próprio (*eigenst*) ao homem e o mais autêntico (*eigentlich*): o pensar. Do mesmo modo, o pensar é aquilo que cuida e se ocupa do ser, ficando à escuta daquilo que lhe é mais próprio. Heidegger faz jogar aqui as riquezas latentes do termo *Vermögen*, e principalmente a sua raiz *mögen* que significa «amar». Ater-se à escuta do ser (*auf das Sein hört*) quer dizer então amá-lo, guardando (*wahren*) a sua verdade (*Wahrheit*) tal como se manifesta no mundo: «O pensar é... tomar conta de uma coisa ou de uma pessoa na sua essência, é desejá-las ou amá-las»[15]. Possibilitação do ser quer dizer amor do ser: o amor do ser compreendido no seu duplo sentido 1) enquanto amor do homem pensante pelo ser e 2) enquanto amor do ser pelo homem pensante, amor que possibilita (*vermag*), antes de tudo, o amor do homem pelo ser – quer dizer, o pensar do homem.

O pensar caracteriza-se deste modo como a mais própria e a mais autêntica possibilidade do homem (*eigenst und eigentlich Möglich*); ele é possibilitado pela «possibilitação amante» do ser, para que possa por sua vez possibilitar a essência (*Wesen*) de todos os entes. O ser possibilita o pensar, que possibilita o ser das coisas: reciprocidade que se exprime bem no desdobramento acusativo/nominativo do artigo *das*: «*Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken*»[16]. O que quer dizer que o ser, compreendido enquanto possibilitante-amante, é o *Possível* (*Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das «Mögliche»*). É nesta passagem decisiva de *Über den Humanismus*, que Heidegger nos mostra que a verdade implícita das três noções precedentes do possível – *Möglichkeit*, *Seinkönnen*, *Ermöglichen* – não é outra senão a possibilitação amante (*mögende Vermögen*) do próprio ser.

---

14 «*Das Vermögen des Mögens ist es "Kraft" dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich "Mögliche", jenes, dessen Wesen im Mögen beruht*». *Über den Humanismus*, op. cit., p. 36.

15 «*Das Denken ist... sich einer "Sache" oder einer "Person" in ihrem Wesen annehmen, das heisst: sie lieben: si mögen*» (*Ibid.*, p. 34).

16 *Ibid.*, p. 34.

É então inteiramente lógico que em *Zeit und Sein* (terceira parte projectada de *SZ*, retomada pelo último Heidegger e publicada apenas em 1969), Heidegger retome esta noção de *Vermögen*, para traduzir a definição primordial do ser em Parménides como *esti gar einai* (quer dizer, possibilitação do ser)[17]. Pensar radicalmente o *esti* deve ser compreendido, diz Heidegger, como o *Es gibt* – a doação do ser que é também a doação do tempo. O possível é, assim, um «poder-ser». Ser capaz de ser (que é o sentido radical de *esti gar einai*), quer dizer ser capaz de dar o ser. Heidegger recusa que a possibilidade do ser se limite à do *Seinkönnen* do *Dasein*, porque isso quereria dizer que tudo se reduziria ao horizonte do homem, à antropologia humanista.

Do mesmo modo, quando Heidegger afirma na sua conferência *O Fim da Filosofia*[18] que «o fim da filosofia é o lugar no qual toda a história da filosofia se encontra na sua possibilidade mais íntima... e mais original», não identifica ele a possibilidade fundamental da filosofia com a *Ereignis* do ser? Por outras palavras, quando Heidegger anuncia que a tarefa do seu pensamento não é senão uma preparação para a possibilidade última da filosofia, cujo advento permanece incerto, não está ele a interpretar «essa possibilidade fundamental» como o *Ereignis* último do ser?

Se uma tal leitura do pensamento do possível em Heidegger está correcta, e as passagens citadas parecem confirmá-lo, chegamos a uma consideração do possível radicalmente diferente da metafísica tradicional. Ao invés de ver o possível como a falta ou a reprodução de uma presença, é preciso reconhecê-lo como a doação original de toda a presença. O possível desoculta-se em Heidegger enquanto amor e advento do próprio ser: enquanto *poder-ser* que já não é redutível a uma *possibilitas* representada pelo espírito subjectivo,

---

17 *Zeit und Sein*, tr. fr. in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 23: «O *esti* acentuado quer, no entanto, dizer, traduzido literalmente, «ele é». Seja. Mas a acentuação, fora do *esti*, faz realçar pela escuta o que os Gregos pensavam já então no *esti* acentuado e que podemos circunscrever por: «ele é capaz». Contudo, o sentido de este ser-capaz permanece então e consequentemente tão impensado quanto o «ele», que é capaz de ser. Ser-capaz de ser significa: obter e dar ser. No *esti* o «há» retira-se. Este sentido de *Vermögen* como «ser-capaz» ou «poder-ser» perde-se completamente na tradução inglesa de *Vermögen* por Edgar Lohner como «power» (*Letter on Humanism* in *Phenomenology and Existentialism*, R. Zaner e D. Ihde, N.I. Capricorn, 1973, pp. 147-182).

18 Heidegger, *La Fin de la Philosophie* in *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1964, p. 164 e segs.

nem a uma *potentia* dada na natureza objectiva. Concluímos então que a superação da metafísica quer dizer que, doravante, pensamos o ser a partir do *posse* e não mais a partir do *esse*.

III. CONCLUSÃO

O único «sentido fundamental», reconhecido por Heidegger e pelos existencialistas, é o sentido ontológico. Segundo a sua hermenêutica exclusivamente ontológica, a «possibilidade fundamental» é interpretada como o ser e o ser como a «possibilidade fundamental»; mas toda a tentativa de interpretar a «possibilidade fundamental» como Deus ou como o Bem, a partir de uma hermenêutica escatológica, é posta de lado desde o início. O *como* hermenêutico está, para Heidegger, sempre e necessariamente, já determinado ontologicamente ao nível primário da nossa existência, antes mesmo de o interpretarmos por uma escolha ou uma crença. Por conseguinte, os outros «sentidos» – ético, religioso, escatológico – não são considerados «fundamentais», mas somente «regionais»; eles são apenas reconhecidos como sentidos derivados da nossa compreensão originariamente ontológica da existência.

As análises existencialistas que se seguiram à de Heidegger teimaram em considerar a hermenêutica ontológica como a única válida. Por exemplo, em *L'Être et le Néant* (1943), Sartre conclui a sua hermenêutica existencialista dos «valores» projectados pela consciência com a afirmação seguinte: «Quando a procura do ser e a apropriação do em si lhe forem descobertos como *seus possíveis*, (a liberdade) compreenderá pela e na angústia que eles são possíveis apenas sobre o fundo da possibilidade de outros possíveis. Mas até aí, ainda que os possíveis possam ser escolhidos e anulados *ad libitum*, o tema que fazia a unidade de todas as escolhas de possíveis era o valor ou presença ideal do *ens causa sui*»[19]. Do mesmo modo, Eugen Fink analisa no seu *Vergegenwärtigung und Bild* (1930) as estruturas da presentação e da presentificação do sentido unicamente segundo a hermenêutica ontológica do ser e do não-ser[20], precisando, no seu *Das Spiel als Weltsymbol* (1960), que todo o sen-

19 Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 691.

20 Fink, *Vergegenwärtigung und Bild* in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. XI, 1930.

tido simbólico instaura-se em definitivo num projecto do ser como o Um-Todo (*All-Eine*) do Jogo Circular (*Spiegel-Spiel*) do mundo[21]. O mesmo se passa na hermenêutica fenomenológica da significação estética enunciada por Bachelard na introdução ao *La Poétique de l'Espace* (1958) e por Merleau-Ponty em *L'Œil et l'Esprit* (1964). Os dois autores seguem igualmente a hermenêutica exclusivamente ontológica do sentido da expressividade humana, Merleau-Ponty declarando que se trata do «ser próprio morto» que se manifesta no «seu próprio sentido»[22] e Bachelard anunciando que «a imagem poética depõe-nos na origem do ser...»[23].

Nenhuma destas hermenêuticas da criação/figuração do sentido exprime a mais pequena suspeita de que a interpretação do sentido fundamental possa ser outra e não ontológica. No próximo capítulo, teremos a tarefa de mostrar que o sentido da figuração presta-se igualmente a uma interpretação ética e religiosa, a saber, escatológica. No entanto, podemos retirar três pontos importantes da análise da hermenêutica ontológica do sentido, que valem para toda a hermenêutica: 1) a figuração do sentido é sempre, no fundo, um êxtase temporalizante; 2) toda a hermenêutica do sentido opera a dois níveis, implícito e explícito, primordial e derivado, pré-reflectido e reflectido; 3) a estrutura *como* de toda a figuração hermenêutica do sentido mostra-se enquanto figuração-*pré*, a saber, enquanto prefiguração simbólica.

21 Fink, *Das Spiel als Weltsymbol*, Stuttgard, Kohlhammer, 1960.
22 Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 81.
23 Bachelard, *La Poétique de l'Espace*, Paris, PUF, 1958, p. 8.

TERCEIRA PARTE

A HERMENÊUTICA ESCATOLÓGICA DA FIGURAÇÃO

CAPÍTULO SETE

A TRANSFIGURAÇÃO DA COISA

> *O mundo sonhou durante tanto tempo com isso, que é necessário compreender claramente para realizar.*
>
> MARX, *Lettre à Ruge*, 1843

O mundo é um conjunto de figuras por decifrar. Todas as coisas e todas as pessoas encontradas no nosso mundo são portadoras de um «sentido» que podemos interpretar de um modo fundamental. Mas de onde vem este «sentido»? E como interpretá-lo? Os filósofos do ser dizem-nos que o «sentido» encontra a sua origem fundamental no ser do ente e deve ser interpretado a partir de uma hermenêutica exclusivamente ontológica. Para nós, uma tal hermenêutica fundamental é apenas uma entre outras. Existe também uma hermenêutica escatológica. A hermenêutica escatológica possui um sentido ético e muitas vezes religioso, que supera a hermenêutica ontológica. A nossa análise da hermenêutica escatológica permitir-nos-á reconhecer que a figuração, enquanto *modus operandi* extático, implica a responsabilidade ética da transfiguração ou desfiguração do nosso mundo. Transfigurar o mundo, é responder fielmente à possibilidade escatológica da Justiça. Desfigurar o mundo, é recusar ou trair esta possibilidade.

I. TRANSFIGURAÇÃO E DESFIGURAÇÃO

A hermenêutica ético-escatológica tem a tarefa de distinguir a figuração autêntica da figuração inautêntica. Em que consiste o

critério ético da autenticidade? Para responder, é necessário regressar à estrutura-como de cada acto de figurar(-se). Vimos de que modo a estrutura-como da figuração se mostra sempre numa estrutura-pré. Figurar-se o mundo, é visar a *possibilidade* de uma presença segundo o modo do *como-se*. Mas a figuração-como-se apenas se articula pré-figurando a possibilidade da presença sempre vindoura. Diremos então que a figuração é autêntica quando *reconhece* que ela é sempre «figuração-como-se» e «pré-figuração», evitando com este reconhecimento toda a tentação de reduzir a transcendência da possibilidade escatológica a uma simples adequação sincrónica. A figuração é autêntica quando consente ser o que ela é na verdade – a impossibilidade de coincidência consigo no tempo. Figurar-se o mundo autenticamente quer dizer, então, transfigurar a nossa relação habitual de *desconhecimento* para reconhecer a alteridade do sentido fundamental do mundo. Toda a figuração é *reconhecimento*.

Em contrapartida, a figuração é inautêntica, isto é, desfiguração, enquanto desconhecemos a verdade da estrutura-como-se, que testemunha a alteridade transcendente do sentido, em proveito da não-verdade de uma presença a-temporal e totalizante. Em resumo, a figuração-como é autêntica na medida em que transfigura a sua estrutura do como-se em abertura à alteridade do sentido; é inautêntica, pelo contrário, na medida em que desfigura a estrutura como-se recusando a alteridade do sentido. Se a hermenêutica ontológica definiu a existência autêntica (*Eigentlichheit*) como a existência que se reconhece mais enquanto possibilidade do que enquanto presença, a hermenêutica ética dá um valor escatológico a essa definição, acrescentando que uma tal existência leva toda a responsabilidade para a transfiguração desse mundo alienado em mundo da Justiça.

Então, interpretar o sentido do mundo de um modo ético, é *transfigurá-lo*. O *trans* aqui serve de quiasma que revela a dupla-fidelidade do como-se como abertura à presença e à ausência. O *trans* sublinha que toda a presença é apenas uma possibilidade de presença que está na verdade sempre ausente. Toda a modalidade de figuração que presenta ou presentifica, apenas torna o sentido *ausente* do mundo *presente* segundo o modo do como-se. Por outras palavras, a presença apenas existe pela ausência e a ausência apenas existe pela presença. Toda a figuração é transfiguração autêntica, na medida em que respeita esta estrutura quiasmática do «um-pelo-outro». É necessário dizer então que o *trans* é um movimento

alternado entre a ausência e a presença, que testemunha a impossibilidade da sua adequação sincrónica numa totalidade de presença. Enquanto figuração autêntica, a trans-figuração desempenha o papel de iconoclasta da idolatria da presença, ensinando-nos que a alteridade transcendente do sentido nunca está presente senão *figurativamente*.

Mas se a transfiguração frustra a idolatria da presença, ela manifesta simultaneamente a possibilidade escatológica de uma encarnação da alteridade na carne imanente do mundo. No entanto, uma tal encarnação escatológica nunca pode ser uma totalidade ou identidade sincrónica; porque esse «outro-pelo-um» de encarnação da *trans-figuração* não poderia renunciar à sua estrutura iconoclasta e diferencial do «um-pelo-outro». A transfiguração é uma dupla fidelidade à encarnação e à iconoclastia[1]. Vista enquanto fidelidade à encarnação (quer dizer, do outro-pelo-um ou da ausência-pela-presença), a transfiguração protege-nos do niilismo de uma ausência absoluta: niilismo que se exprimiria como condenação e recusa incondicional da possibilidade de uma transfiguração da carne do mundo. Vista enquanto fidelidade à transcendência, a transfiguração ensina-nos que a possibilidade da encarnação, que se anuncia enquanto transcendência temporal, nada tem que ver com uma presença idêntica a si e já acedida. A possibilidade escatológica quer-se presente ausentando-se, afasta-se para a alteridade apresentando-se num *como-se* figurativo. O que significa que a figuração-como-se torna-se trans-figuração ética a partir do momento em que interpretamos a nossa figuração do mundo como dupla fidelidade à carne e à transcendência[1a].

É neste mesmo sentido que vai a hermenêutica ético-escatológica dos símbolos bíblicos, estabelecida por Paul Ricœur em *La Symbolique du Mal*. Ricœur mostra de que modo toda a simbólica

---

1 Emmanuel Levinas parece fazer referência a uma tal noção «escatológica» do possível (que é irredutível a mim), quando fala do modelo da «paternidade». Ver, por exemplo, *Le Temps et L'Autre*, Paris, Artaud, 1948, p. 15: «Queremos sublinhar enfim uma estrutura da transcendência que em *Le Temps et L'Autre* foi percebida a partir da paternidade. O possível oferecido ao filho, localizado *para além* daquilo que é assumível pelo pai, permanece ainda *seu* num certo sentido. Precisamente no sentido do parentesco. Sua – ou não-indiferença – uma possibilidade que outro assume: pelo filho uma possibilidade para além do possível... não-indiferença pela qual a mim é possível o para além do possível.»

1a C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p. 445.

do *êxodo* ou da ausência é completada por uma simbólica da promessa de uma presença escatológica, promessa que se exprime por símbolos de regresso a uma terra prometida, ou *expiação*: «O simbolismo da expiação deve uma parte da sua força à sua junção com o do Êxodo, o simbolismo da saída do Egipto: este acontecimento, reinterpretado pela teologia da história dos escritores bíblicos, vale para toda a libertação; ora, o acontecimento do êxodo apenas exibiu o seu poder de simbolização ética ao passar pela rede do simbolismo da expiação; o êxodo *é* expiação; os dois símbolos da expiação e da saída... reforçam-se mutuamente»[2].

Em contrapartida, interpretar a figuração-como de um modo unidimensional – seja no sentido de uma presença absoluta (positivismo), seja no sentido de uma ausência absoluta (cepticismo niilista) – é interpretá-la inautenticamente. Desfiguramos o sentido do mundo quando negamos a *dupla* fidelidade da nossa figuração-como, reduzindo-a assim a *uma* das suas fidelidades excluindo totalmente a outra. Uma tal exclusão conduz tanto à idolatria da presença absoluta, como ao niilismo da ausência absoluta.

Segundo a hermenêutica escatológica-ética, a nossa figuração do mundo exprime-se em três modos principais: enquanto transfiguração ou desfiguração

a) do sentido das *coisas*;
b) do sentido das *pessoas*;
c) do sentido da *obra estética ou do texto*.

II. ANIMISMO E FETICHISMO: «THE INTERPRETATIVE TURN»

> *Many social scientists have turned away from a laws and instances ideal of explanation toward a cases and interpretation one, looking less for the sort of thing that connects planets and pendulums and more for the sort that connects chrysanthemums and swords...*

2 P. Ricœur, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 92.

What we are seeing is not just another re-drawing of the cultural map – the moving of few disputed borders... but an alteration of the principles of mapping. Something is happening to the way we think about the way we think... Interpretative explanation issues not in laws like Boyle's, or forces like Volta's, or mechanisms like Darwin's, but in constructions like Burckhardt's, Weber's, or Freud's; systematic unpackings of the conceptual world in which condottiere, *Calvinist, or paranoids live. The manner of these constructions itself varies: Burckhardt portrays, Weber models, Freud diagnoses. But they all represent attempts to formulate how this people or that, makes sense to itself and, understanding that, what we understand about social order, historical change, or psychic functioning in general... In the social sciences the analogies are coming more and more from the contrivances of cultural performance than from those of physical manipulation – from theatre, painting, grammar, literature, law and play... The recourse to the humanities for explanatory analogies in the social sciences is at once evidence of the de-stabilisation of genres and the rise of the «interpretative turn», and their most visible outcome is a revised style of discourse in social studies.*

C. GEERTZ, *The Refiguration of Social Thought: Blurred Genres* (1980)

A figuração ética de uma coisa torna-se autêntica quando reconhecemos que o «sentido» escatológico dessa coisa supera a influência de todos os nossos projectos subjectivos. Transfigurar uma coisa é tratá-la de tal modo que consentimos que o seu «sentido» fundamental permaneça sempre outro, irrecuperável em presença totalizada. À falta de um tal consentimento, desfiguramos o sentido de uma coisa reduzindo-a a uma posse reificada.

Chamamos *animismo* à transfiguração de uma coisa, entendendo por isso que toda a coisa tem um sentido transcendente que a *anima* é que supera de qualquer modo a sua materialidade empírica: o seu estado de *facto*. À figuração desfigurativa, em contrapartida, chamamos *fetichismo*, porque neste caso o «sentido» escatológico é confundido com a aparência aqui-e-agora da coisa. O fetichismo desfigura o sentido de uma coisa tomando a coisa por uma presença literal e apropriável, por um «facto» atemporal.

O pão, por exemplo, é transfigurado quando o interpretamos segundo o seu sentido escatológico, quer dizer, segundo os seus horizontes simbólicos do passado e do futuro. Enquanto possibilidade de saciedade da fome, o pão é um símbolo animado não somente pelo trabalho dos homens que colheram o trigo, amassaram a massa e a cozeram, mas também por gerações de esfomeados ou de revoltados para quem o pão é a esperança utópica de subsistência e de justiça. Além disso, o pão possui toda uma simbólica religiosa como alimentação divina para os exilados no deserto, como partilha e comunhão do corpo místico para os cristãos. O pão revela-se assim enquanto promessa do Reino vindouro. Aliás, se Cristo recusou a tentação de transformar a pedra em pão, não é precisamente porque ele quis ensinar-nos que o sentido escatológico do pão permanece vindouro e não deve ser magicamente apresentado como simples *facto*? Para nós, que habitamos o tempo e a história, o pão deve ser ganho pelo suor do nosso rosto, pelo trabalho e a práxis que fazem reconhecer que o pão é pão e a pedra é pedra. Transformar a pedra em pão seria cair no erro do fetichismo, substituir o sentido escatológico por uma simples presença. O fetichismo opera muitas vezes pela troca de uma coisa por uma outra, troca que nega a alteridade insubstituível de cada uma delas.

No primeiro volume de *Das Kapital*, Marx denuncia este processo fetichizante de substituição, ao nível económico, sob o título «o fetichismo da mercadoria»[3]. O fetichismo pressupõe a redução do

3 K. Marx, *Le Capital*, I, Paris, ed. Costes, pp. 57-8: «A relação social determinada existente entre os próprios homens... toma aqui aos seus olhos a forma fantasmagórica de uma relação entre objectos. Faz-nos apelar às regiões nebulosas do mundo religioso para encontrar qualquer coisa de análogo. Aí, os produtos do cérebro humano parecem animados por uma vida própria e constituírem entidades independentes, em relação entre elas e com os homens. O mesmo se passa no mundo das mercadorias, dos produtos do trabalho quando eles figuram como mercadoria.»

sentido ou do valor autêntico de uma coisa à presença mágica e «fantasmagórica» de uma comodidade. Uma coisa torna-se um «fetiche», quando cobrimos o seu horizonte de valores e de envolvimentos-usos possíveis, interpretando-a como uma «mercadoria» ambicionada, a trocar e a possuir aqui e agora. Assim, o verdadeiro valor da coisa (para Marx o valor de produção e da práxis humana) é disfarçado por um valor fetichizado de simples troca. Como precisa Lukacs em *Histoire et Conscience de Classe*, a potencialidade dinâmica da práxis que «figura» uma coisa, é traída e «desfigurada» no processo capitalista de «reificação», que apenas vê no produto figurado uma simples oportunidade de troca (*a instância de uma Lei*). Deste modo, o sentido qualitativo de uma coisa é reduzido ao registo quantificativo da mercadoria. O fetichismo da mercadoria opera então uma dupla desfiguração, segundo a qual o trabalho figurante do homem é *reificado* e as coisas que ele figura são *fetichizadas*. No fetichismo da mercadoria, o homem e a coisa encontram-se, ambos, «alienados». Assim alienados, o homem apenas está aí para consumir, e a coisa apenas para ser consumida. Ambos são reduzidos ao estatuto de *objectos* do cálculo e de manipulação.

Transfigurar a coisa, em contrapartida, é interpretar o produto figurado pela práxis humana segundo o seu sentido envolvido e dinâmico: é figurar-se a coisa segundo o seu horizonte genético do passado (a sua origem na natureza e/ou na produção/práxis dos homens) e o seu horizonte utópico do futuro (a possibilidade de uma práxis não-alienada e de uma distribuição/uso/envolvimento justo e igual). Transfigurar uma coisa presente quer dizer, então, reanimá-la refigurando e prefigurando os horizontes de valores possíveis que a animam. Transfiguramos uma coisa na medida em que figuramo-nos tudo o que tornou essa coisa possível e tudo o que por sua vez essa coisa torna possível. Habitar o mundo eticamente significa reconhecer que nada é evidente, que toda a coisa tem um sentido escatológico que a supera em direcção à sua origem e ao seu fim, aquilo que a liga assim ao mundo histórico de todos os homens.

A diferença que esboçámos entre o *animismo* (figuração autêntica das coisas) e o *fetichismo* (figuração inautêntica das coisas) corresponde, ao nível de uma hermenêutica ético-escatológica, à diferença entre *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* ao nível da hermenêutica ontológica.

III. A FIGURAÇÃO DA COISA SOCIAL

Esquecemos que apesar da simplicidade da enumeração de «factos», estamos já implicados numa interpretação.

G. LUKÁCS, *Histoire et Conscience de Classe*

A hermenêutica ético-escatológica supera os limites epistemológicos da hermenêutica ontológica e mostra-nos que a figuração não é somente a operação noética de compreender ou projectar o valor de uma coisa, mas é também a operação prática-produtiva de *fazer* esse valor fazendo a coisa. Precisemos: a figuração primária pode significar tanto *fazer* uma coisa, como visar uma coisa. Este sentido de *fazer* encontra-se, aliás, já na etimologia latina do termo *figurar*: os dois termos provêm da mesma raiz, *fingo-fingere-fictum*. Este alargamento do termo figurar, ao nível ético-prático, por incluir o sentido de *fazer*, revela que as coisas que encontramos no nosso mundo estão já muitas vezes «figuradas» em dois níveis primários (antes de elas serem interpretadas ao nível explicitamente hermenêutico): i) estão figuradas na medida em que elas estão *feitas* e assim valorizadas directamente pela práxis do homem; ii) estão figuradas também pelos seus produtores, na medida em que elas são valorizadas num visado primitivo que presenta/presentifica o sentido eidético da coisa segundo o modo do *como-se*. Aristóteles reconheceu bem esse visado na sua discussão da causalidade na *Física*, quando descreve o modo como o acto de fazer uma escultura com um martelo e um cinzel (*a causa eficiente*) é acompanhado sempre pelo acto de visar a figura final da escultura, de a prefigurar, fazendo-a chegar antecipadamente ao espírito (*a causa final*).

A hermenêutica ético-escatológica da alienação social deve iniciar-se por uma crítica do fetichismo. A alienação de uma sociedade, das suas instituições e das suas obras, provém do facto de elas estarem fetichizadas a um tal ponto que esquecemos que são na verdade figurações e configurações da nossa própria criatividade. Contestamos a hipótese «funcionalista», que reduz as instituições humanas a funções utilitárias para satisfazer as nossas necessidades exclusivamente materiais: comer, respirar, reproduzir-se, etc. Segundo a hermenêutica ética, as instituições e as obras humanas

são também figurações, sempre reinventadas para responder aos desejos sempre renovados de viver numa sociedade de justiça. As nossas instituições sociais não são coisas em si que respondam às necessidades em si de uma «natureza» ou de uma «substância» eternamente constante do organismo humano; elas são figurações *simbólicas* cujo sentido puramente funcional se relaciona com um sentido ou com um valor mais fundamentais. Como observa Castoriadis: «Tudo aquilo que se nos apresenta, no mundo socio-histórico, está indissociavelmente ligado ao simbolismo. Os actos reais, individuais ou colectivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a educação – os inumeráveis produtos materiais sem os quais nenhuma sociedade poderia viver um momento... são impossíveis fora de uma rede simbólica»[4].

Toda a obra humana é, no fundo, uma figuração simbólica. Quando um homem trabalha, ele figura a sua obra encarnando-se enquanto valor criativo; e ele figura-a na medida em que projecta antecipadamente todos os horizontes possíveis de usos e envolvimentos desse valor. A observação de Marx a este respeito é justa: «Tomamos o trabalho por algo exclusivamente humano. O modo de trabalhar de uma aranha é semelhante ao de um tecelão. E a abelha, na construção dos seus alvéolos, faria corar muitos arquitectos. Mas aquilo que distingue o pior arquitecto da melhor das abelhas, é que o arquitecto figura-se o seu projecto antes de o construir na realidade»[5]. A produção humana, enquanto figuração, é constantemente percorrida por projecções simbólicas tanto daquele que trabalha, quanto daquele que recebe os frutos desse trabalho. Reduzir essas projecções figurativas a uma simples «função» de satisfação das necessidades pressupõe que ignoramos o horizonte escatológico da criatividade humana que *anima* cada obra social.

A obra social não é redutível a qualquer coisa que esteja presente, isolada e entregue ao nosso consumo. Cada obra produzida pelo homem mostra-se no interior de todo um conjunto de instituições sociais (económicas, históricas, culturais, religiosas, jurídicas e políticas). A obra social, longe de ser uma simples presença para consumir, é animada por uma série de valores simbólicos que nos abre a um horizonte escatológico do sentido.

---

4 C. Castoriadis, *op. cit.*, cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, les Ed. de Minuit, 1960, pp. 110-150.

5 Citado por Paulo Freire, *Cultural Action for Freedom*, Penguin, 1972, p. 54.

Uma máquina, por exemplo, nunca é somente uma máquina. Segundo o seu sentido ético-escatológico, é também a possibilidade de uma evolução socioeconómica, de uma nova produção ou distribuição que pode levar-nos a um mundo melhor. Marx compreendeu bem que o sentido de uma coisa é sempre mais do que a coisa enquanto tal, e depende do modo como ela é «figurada» ou «valorizada». Se queremos compreender uma coisa, não podemos fazer a economia do horizonte de relações socio-históricas no qual ela se inscreve. Mas Marx apenas considerou a este respeito a figuração inautêntica das coisas, o que ele chamava «o carácter fetichista da mercadoria». Marx apenas interpretou a figuração no seu contexto capitalista onde as obras aparecem enquanto desfigurações «fantasmagóricas» ou «hieroglíficas».

A figuração era então para Marx uma alienação desfigurativa, que era necessário desmistificar. Daí a sua observação, por exemplo, que «a máquina não é mais, em si mesma, do capital, do que o ouro é, em si mesmo, da moeda». Mas ao considerar apenas a figuração simbólica do homem negativamente na sua forma inautêntica de fetichismo, Marx tende a ignorar que a figuração social é a raiz simultaneamente da alienação desfigurativa *e* da criação transfigurativa e autenticamente revolucionária do homem. É por esta razão que Marx quis fazer crer que a revolução socioética pode fazer-se substituindo uma classe por outra, sem alterar o sentido redutivamente tecnocrático da hipótese funcionalista. Por consequência, o «sentido» escatológico da figuração pode ser desfigurado tanto pelo comunismo, quanto pelo capitalismo. Em ambos os casos, as obras humanas podem alienar-se num sistema determinista de produção e de consumo onde o valor estritamente material do económico tem tendência a suplantar todo o valor ético-escatológico. Esta hegemonia do económico seria capaz de desfigurar as relações humanas em todos os níveis institucionais da sociedade. Castoriadis compreendeu-o bem: «O económico não pode constituir-se e instituir-se como significação social central se não for encarnado, figurado, presentificado, instrumentalizado nas, e pelas, actividades sociais efectivas... na emergência da *significação* económica figurada por meio da totalidade das instituições explícitas da sociedade.»[6]

6 Castoriadis, *op. cit.*, pp. 486-7.

Toda a coisa social encontra-se já instituída e figurada segundo uma superestrutura de valor que *anima* o seu papel funcional ao nível da infra-estrutura. Parece-nos que, ao afirmar que a infra-estrutura determina a superestrutura e não o contrário, Marx comprometeu o potencial hermenêutico positivo da sua descoberta do «fetichismo da mercadoria»[7]. A produção de uma coisa é sempre figurativa, na medida em que os produtores figuram-na como tendo um sentido e um valor que supera a sua simples «função» ou «substância» dada. Se aceitarmos a prioridade marxista da infra-estrutura relativamente à superestrutura, então, diz Castoriadis: «deveríamos ver as instituições enquanto *formas* que servem e exprimem um *conteúdo* e uma *substância* da vida social, estruturada já antes dessas instituições... essa substância seria a infra-estrutura que está já estruturada. Mas de que modo pode ela sê-lo se não está instituída?»[8]. Se a infra-estrutura determina a superestrutura, seria necessário concluir, por exemplo, que a economia determina o direito, que as relações de produção determinam as formas de propriedade e de poder e, portanto, podem ser compreendidas antes de serem expressas jurídica e politicamente: o que é absurdo. De facto, a superestrutura dos símbolos não é algo acrescentado tardiamente à infra-estrutura material; ela está já instituída na infra-estrutura, e vice-versa. Aliás, é precisamente este estranho entrelaçamento que nos permite compreender de que modo o trabalho de produção, enquanto figuração primária, é já «simbólico», valorizado e instituído historicamente. Ao moinho de água corresponde sem dúvida a sociedade feudal, e à máquina a vapor a sociedade capitalista, mas não podemos pretender explicar, a partir de uma tal correspondência das infra-estruturas, porque é que uma é *pior* ou *melhor* do que a outra. O sentido da história apenas existe nas figurações trazidas por um «sentido» ético-escatológico, cuja alteridade a impede de se fechar sobre si mesma. A nossa capacidade de ajuizar entre «melhores» e «menos boas» sociedades está ligada ao facto de sermos seres capazes de figurarmo-nos o sentido escatológico de uma relação sempre mais «perfeita» entre os homens e as coisas.

7 *Ibid.*, p. 184: «Quando (Marx) falava do fetichismo da mercadoria e mostrava a sua importância para o funcionamento efectivo da economia capitalista, superava com toda a evidência a visão simplesmente económica e reconhecia o papel do imaginário».

8 *Ibid.*, p. 173.

IV. CRIAR-SE E FIGURAR-SE

> *O factor subjectivo representa a potência inesgotada de alterar o curso das coisas, o factor objectivo é a potencialidade inesgotada da variabilidade do mundo... A possibilidade subjectiva coincide não somente com aquilo que faz mudar a história de direcção, mas também com aquilo que se realiza na história, e ela confundir-se-á tanto com aquilo que se realiza, que os homens tornar-se-ão os produtores da sua história (...) A interdependência é aqui tal que, sem a potencialidade do poder-tornar-se-de-outro-modo, o poder-fazer-de-outro-modo da potência (subjectivo) não teria espaço onde se desocultar; exactamente como, sem o poder-fazer-de-outro-modo, o poder-tornar-se-de-outro-modo do mundo não teria nenhum sentido mediatizável com os homens. Consequentemente, a possibilidade... revela-se ser principalmente o que ela é graças à intervenção activante dos homens no campo do transfigurável: conceito de salvação* (Heilsbegriff).
>
> ERNST BLOCH, *O princípio esperança*

Fazer uma coisa é *figurá-la*. Figurar uma coisa autenticamente, é criá-la ou produzi-la de modo a que ela encarne um sentido que a supera, é *figurar-se* a coisa enquanto transbordando de todos os lados, subjectivos e objectivos, para um sentido que ela não possui ainda, mas que a anima à distância. Uma sociedade torna-se alienada quando os homens dessa sociedade já não reconhecem a instituição dessa sociedade como a sua própria figuração. A figuração criativa (transfiguração) pressupõe que o homem se afigure das suas obras e das suas instituições precisamente enquanto «figuras», relacionando-se simbolicamente com valores que se não abandonam por uma percepção literal. Criamos autenticamente, transfiguramos, quando figuramos uma obra figurando-se *a possibilidade de uma nova instituição* de relações entre os homens e as coisas.

Esta possibilidade de uma nova relação entre o homem e a coisa é o sentido escatológico ou o *animus* da obra. Transfigurar uma obra significa que reconhecemos a potencialidade do homem de se criar de novo criando novas obras. Se as instituições e as obras humanas não fossem mais do que funções para satisfazer as necessidades biológicas e estáticas do homem, como explicar que o homem deseja sempre mais do que aquilo que ele necessita? Como explicar que a necessidade de alimentação, uma vez satisfeita, deixe surgirem outras necessidades, outros desejos? E que as sociedades que satisfizeram a fome dos seus cidadãos, não se tenham tornado necessariamente mais livres ou mesmo mais humanas?

O homem é um ser que figura e que se figura porque, segundo Hegel, ele não é o que é e ele é o que não é. «O homem apenas pode existir definindo-se sempre enquanto conjunto de necessidades e de objectos e, se ele os supera, é porque ele os inventa, portanto, que ele os *faz* fazendo e *fazendo-se*, e que nenhuma definição racional, natural ou histórica permite fixá-los de uma vez por todas»[9]. Por consequência, interpretar as instituições e as obras do homem enquanto «substâncias» funcionais, é interpretá-las mal. Toda a interpretação de uma coisa enquanto simplesmente funcional levanta logo a questão: funcional em relação a quê? E com que fim? Em resumo, a questão do sentido *fundamental* da obra humana não possui solução no interior de uma perspectiva positivista. Esta questão exige uma hermenêutica que considerasse o sentido ético-escatológico que funda o horizonte de valores de todas as coisas. Como observa Lévi-Strauss em *Totémisme Aujourd'hui*, certas espécies animais são investidas totemicamente por algumas comunidades não por serem «boas para comer», mas por serem «boas para pensar», ou mais exactamente «boas para simbolizar»[10]. Cada nova coisa produzida ou encontrada no nosso mundo é imediatamente *interpretada* como um novo modo para a sociedade viver e figurar-se. Por outras palavras, cada nova coisa torna-se símbolo.

Mas é preciso também reconhecer que tais interpretações de uma coisa apenas são legítimas quando respondem de qualquer maneira às potencialidades oferecidas pela própria coisa material. Interpretações simbólicas não são *creationes ex nihilo*. Quer dizer, o

9 *Ibid.*, p. 190.
10 *Ibid.*, p. 128.

poder-fazer-de-outro-modo deve, se se quer transfigurante, corresponder ao poder-tornar-se-de outro-modo da coisa. (Seria numa tal correlação subjectivo-objectivo que pensava Agostinho e os neoplatónicos quando falavam de *rationes seminales*?)

Apesar de podermos apenas figurar-nos o sentido escatológico de uma coisa (o seu *animus*) a partir da coisa simbolizada e figurada, o próprio sentido não é redutível em nada a essa coisa figurada. O sentido fundamental não é o *resultado* de uma figuração, mas vem do horizonte escatológico do vindouro. Por conseguinte, interpretar escatologicamente uma coisa figurada pelo homem é interpretá-la como vestígio de um mundo vindouro. Então, desconhecer o sentido escatológico de uma coisa significa desconhecer a sua possibilidade de se tornar *outra* diferente do que ela é, negar que ela pertence ao futuro dos homens que dela se afiguram. O *animus* de uma obra não se dá enquanto simples presença a si e em si; dá-se antes enquanto horizonte da possibilidade de novas relações socioéticas entre os homens e as coisas materiais. Assim, é necessário dizer que o sentido fundamental de uma obra não denota nada que *é*, mas conota tudo aquilo que *é possível* a partir dela. Nunca poderíamos compreender o *animus* directamente na, ou como a, coisa, porque ele é a própria possibilidade de a transfigurar; possibilidade que sobrevem à coisa respondendo à coisa e que a anima superando-a sempre. O sentido escatológico de uma obra social é mais a sua condição de possibilidade do que o seu produto condicionado. Toda a coisa figurada é coisa *para* ou *quanto a*, coisa que é *figura* para um *fundo* escatológico que a funda.

Dizemos então que o *animus* constitui o horizonte histórico e extático da coisa como alteridade-alteração. A desfiguração do *animus* em *fetiche* representa, consequentemente, a ocultação dessa temporalização diferenciadora. Fetichizar assim o tempo da coisa, é convertê-la em substância não-histórica e não-temporal, em identidade consigo mesma. A temporalidade alternante do *animus* opõe-se radicalmente à a-temporalidade idêntica da fetichização[11]. Daí se segue que a sociedade que se fetichiza é aquela que se desfigura recusando modificar-se, negando a sua vocação de criação socio-histórica.

---

11 *Ibid.*, p. 294. Acerca da descoberta de Marx que «o trabalho é o fogo vivo, criador; o carácter efémero das coisas, a sua temporalidade, como a sua formação pelo tempo vivo» (*Grundrisse*) ver J.-L. Petit, *Du travail vivant au système des actions*, Paris, Seuil, 1980.

A figuração ética de uma coisa figura-se *outra* coisa do que aquilo que é simplesmente; ela é levada para além da coisa que ela figura, figurando-se um sentido que não é nem reflexo de uma percepção, nem dedução racional de dados empíricos. O trabalho mediante o qual o homem figura as suas obras indica, através dos seus fins, as suas modalidades e os seus instrumentos, um certo modo específico de interpretar o mundo e de figurar-se a sua relação social com os outros homens. O homem é um ser que prefigura um sentido ético-escatológico muito antes que uma hermenêutica filosófica exista para re-interpretar explicitamente a sua prefiguração, prefiguração do sentido que se encontra inscrito nas suas próprias obras sociais. Além disso, a prefiguração do sentido das coisas e de si mesmo efectua-se no mesmo acto. Porque a figuração de uma obra implica já a inscrição do sentido fundamental, no qual o homem se figura figurando essa obra. Aquilo que distingue então a relação dos homens com coisas da relação dos animais com coisas, é o facto de investirmos as nossas obras de um sentido que supera as nossas simples necessidades de alimentação e de sobrevivência e que institui, no próprio interior das nossas necessidades, uma hierarquia de valores culturais segundo a qual dividimos as coisas do mundo em «boas» e «más», em «melhores» e «piores», em «transfiguradas» e «desfiguradas», etc.

Recusar admitir que o nosso mundo social é uma figuração do sentido, e não um dado evidente, é permanecer no esquecimento da nossa própria criatividade. É assim que o homem permanece alienado de si e das suas próprias criações sociais, na medida em que ele ignora a sua capacidade de figurar e de refigurar a sua sociedade. Esta ignorância foi muitas vezes cultivada e explorada pelas classes dirigentes das sociedades, e não é raro ver que aqueles que têm o poder mantêm aqueles que não o têm na ilusão da sua própria impotência: ilusão que a sociedade é algo mais necessariamente determinado do que uma figuração humana sempre a re-fazer. A economia capitalista, por exemplo, apenas pode continuar a existir porque responde, ou persuade os consumidores que responde, às necessidades que ela mesmo suscitou. O capitalismo apenas se perpetua deixando o homem na ilusão de que as suas necessidades de consumo, assim como os meios de produção empregues para as satisfazer, são mais *dados necessários* do que *figurações temporárias*. (O comunismo mantém muitas vezes o mesmo modelo de «necessidade» alterando apenas a ideologia de justificação.) Mas esta ilusão

de consumo necessário é ela mesma, seguramente, uma figuração inautêntica inventada pelos poderosos com o objectivo de manter o poder. A ideologia do poder é uma desfiguração que permite a uma sociedade fugir de si mesma.

Uma sociedade torna-se fetichista quando a aceitamos como ela é aqui e agora. Acreditar que uma sociedade deve permanecer como está, pressupõe que renunciamos ao nosso dever escatológico de a transfigurar reconhecendo-a como criação perpétua. A reificação fetichizante das instituições sociais, comunistas ou capitalistas pouco importa, como substâncias em si, estabelecidas e asseguradas para sempre, representa a desfiguração social por excelência. O que tomamos pelo mundo real é apenas uma *figuração* entre outras figurações possíveis. Como precisa Castoriadis: «A história é sempre história para nós... o que nos interessa na história é a nossa alteridade autêntica, os outros possíveis do homem... ela é *para nós* no verdadeiro sentido, porque não estamos aqui para dizer aquilo que é mas para fazer ser aquilo que não é... Estamos já, seja o que for que façamos, envolvidos numa transformação desta existência a respeito da qual a única escolha que temos é entre aceitar e fazer»[12]. Esta é para Castoriadis *a* questão da revolução.

V. A COISA COMO PRESENÇA E COMO POSSIBILIDADE

Somente uma hermenêutica escatológica, repetimos, pode interpretar a figuração da sociedade enquanto emergência de figuras potencialmente ascendentes que encarnam a «possibilidade fundamental» de uma nova criação, de um novo mundo. Relativamente a esta «possibilidade», os nossos símbolos não são somente *prospectivamente prefigurativos* mas também, como foi dito mais acima, *praticamente figurativos*. Em *Le conflit des interprétations*, Paul Ricœur pronuncia-se claramente acerca deste ponto: «A criação de "obras", de "monumentos", de "instituições" culturais, não é (somente) uma projecção da potência simbolizante... é a emergência de uma *Bildung*», a saber, da cultura enquanto figuração. «Falava», precisa Ricœur, «de função "formativa", e não apenas prospectiva, para

12 *Ibid.*, pp. 229-230.

designar essas emergências simbólicas (...) Os símbolos aqui exprimem, promovendo aquilo que exprimem. É deste modo que eles são uma *Paideia*... uma *Bildung*; eles *abrem* aquilo que *descobrem* [*ouvrent...découvrent*]. É neste sentido que a cultura – a *Bildung* – não é um sonho: o sonho disfarçado, a obra da cultura desoculta e revela». Conclusão: «O homem é responsável por sair da sua infância, de constituir uma história polarizada por figuras-antes, por uma escatologia»[13].

A lógica «de identidades» da metafísica ocidental opunha a dimensão criativa-extática do imaginário e dos sonhos ao mundo do «real» e do «essencial» (definido como aquilo que é idêntico a si num Mesmo eterno e invariável). Deste modo, a metafísica logocêntrica disfarçava o facto de a «realidade» não ser senão um fluxo figurante que se altera sempre, temporalizando-se e espacializando-se fora de si mesmo num êxtase escatológico. Contrariamente à metafísica antiga que dizia que o *ser* e o *Uno* têm o mesmo sentido, a hermenêutica ético-escatológica afirma que o ser é sempre outro diferente daquele que é, e que o Uno é sempre apenas o *Uno-como-se* de uma lógica de identidades figurada pelo homem. A dita realidade não é um *facto/feito* [*fait*], mas um *por fazer* que se figura figurando-se como *outra* coisa. A este respeito, Castoriadis ensina-nos que a metafísica ocidental devia recusar o dinamismo da figuração humana «para salvar o ser, porque o ser quer dizer ser determinado, ser uno, ser o mesmo, ser o mesmo para todos», e porque a figuração transgride essas normas metafísicas[14]. Assim, a figuração criadora-extática é reduzida ao apanágio exclusivo da imaginação, ela mesma muitas vezes reduzida a uma mimese ou a um reflexo debilitado da realidade percepcionada, tela entre a coisa e o conhecimento, condenada enquanto fonte de erro e do não-ser. Mas a figuração das coisas não é um «quadro preso no interior do sujeito»; ela *é* o sujeito, ela é o próprio homem enquanto criatividade perpétua, passagem para além do Mesmo ao Outro. Presentamo-nos/presentificamo-nos o sentido escatológico das coisas figurativamente *como-se* ele estivesse presente nas coisas; e ao reconhecermos que esta «presença» é apenas como-se, quer dizer, é apenas a nossa própria criação figurativa, transcendemo-nos

13 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.
14 Castoriadis, *op. cit.*, p. 444.

superando essa «figura de presença» pela figuração de uma *outra* figura, e assim sucessivamente. «Dizer o contrário, é dizer que temos por certa e indubitável a separação (metafísica) do "real" e do imaginário, e a norma da sua aplicação em todas as circunstâncias...»[14a].

Os princípios metafísicos de *noein* e de *legein* definiram a realidade enquanto substância fixa, determinada no fundo pela simples percepção (*vernehmen*)[15]. Mas não poderíamos interpretar o sentido escatológico da coisa no exterior de uma hermenêutica da figuração extática; apenas existe abertura ao mundo das coisas através de uma existência socio-histórica que afigura(-se) um *tal* mundo socio-histórico. Porque o mundo das coisas mostra-se enquanto fluxo figurante que tende para um horizonte aberto no qual as coisas são sempre *outras* e não a sua identidade actual. Como vimos, não existe percepção ou imaginação de uma coisa que não seja figuração dessa coisa. Assim, a hermenêutica ético-escatológica «exige positivamente que aquilo que "se dá" seja sempre simultaneamente tomado por aquilo que "se não dá", num conjunto indefinível de sombras que, longe de consistir num simples "isso poderia não ser", têm cada uma um *outro* teor diferente *daquele* que vemos»[16].

A coisa que vemos presente aqui e agora é apenas o resumo ou o estreitamento de um horizonte extático do sentido refigurado ou prefigurado. Presentada ou presentificada como «presença», a coisa é apenas o *como-se* do seu sentido escatológico. Castoriadis chama a esse sentido escatológico o *magma* da nossa figuração socio-histórica do mundo. O *magma* é o *sem-fundo* que «anima» as coisas e que recusa os limites de uma presença[17]; é o fundo-sem-fundo que orienta e torna possível a figuração autêntica de uma sociedade. Deste modo, o *magma* escatológico desmonta o modelo metafísico que exilava a criatividade humana num mundo «imaginário» e secundário fora do mundo real-essencial. Em resumo, a criatividade figurativa e extática do homem apenas era admitida pela metafísica na medida em que ela se alienava enquanto uniformidade ou conformidade a uma realidade *já feita*.

14a *Ibid.*, p. 445.
15 *Ibid.*, pp. 446-9.
16 *Ibid.*, p. 451.
17 *Entretien avec C. Castoriadis, Esprit*, 9-10, 1979.

Afigurar-se dos aspectos e das implicações do nosso governo actual, por exemplo, não significa figurar-se as propriedades diversas de uma mesma essência (*eidos-ousia*) eterna que *é* o governo. Figurar-se o governo, é sempre afigurar-se dele *como* tal ou tal coisa. E esse *como* não designa a relação «acidental» de uma qualidade com uma substância fixa, mas antes a estrutura sempre provisória do governo precisamente enquanto figuração. O sentido escatológico de uma coisa ou de uma instituição não existe então enquanto *aei* intemporal nem enquanto *peras* de determinação absoluta (como o queria fazer crer a metafísica de identidades), mas como o *apeiron* que supera, no êxtase temporal, toda a presença fetichizada. O *animus*, que anima a sociedade como horizonte histórico, faz então apelo a uma figuração socioética, lembrando-nos que toda a instituição pode ser outra diferente daquela que é actualmente e que somos nós que estamos incumbidos de a fazer de outro modo segundo os nossos projectos sociais. As coisas sociais são apenas «coisas»; elas apenas são coisas sociais e *essas coisas-aí* na medida em que elas «encarnam», ou melhor, figuram e presentificam, significações sociais. «As coisas sociais são o que são por meio das significações que elas figuram, imediatamente ou mediatamente, directamente ou indirectamente»[18].

Ao nível ético-escatológico, o «sentido fundamental» revela-se como *magma* que, segundo Castoriadis, faz «com que possa haver» um mundo de coisas; ele é o «aquilo pelo qual» as coisas são figuradas pelo homem. Por outras palavras, o *magma* das coisas é aquilo que as *possibilita* e aquilo que as *anima* como *possibilidades* entre outras possibilidades sempre vindouras. O sentido escatológico (magma/*animus*) não é aquilo que é figurado pelo homem, mas antes *aquilo a partir do qual* uma coisa pode ser figurada como coisa social (a saber, como mercadoria fetiche se o sentido é desfigurado, ou como possibilidade animada se o sentido é transfigurado). Ele é então a própria condição de figurar e de figurar-se a coisa como o a-fazer, como o por-vir [*l'à-venir*] de perpétua alteridade. «Temos de pensar o mundo das significações sociais não como um duplo irreal de um mundo real;... temos de o pensar como posição primeira, inaugural, irredutível do social-histórico, tal como se manifesta numa sociedade dada; posição que se presentifica e se

18 Castoriadis, *op. cit.*, p. 476.

figura na e pela instituição da própria sociedade... que contém junto, antecipadamente e, por construção, se o podemos dizer, o conjunto indefinido e essencialmente *aberto* de indivíduos, actos, objectos, funções, instituições que é concretamente uma sociedade»[19].

Cada sociedade é, no fundo, uma configuração de coisas cujo sentido escatológico apenas se encarna segundo o modo do *como-se*. Reconhecer o *como-se*, é reconhecer que a encarnação do sentido escatológico numa sociedade, nunca é o atolamento desse sentido numa presença fetichizada, mas antes o apelo ético que nos leva, da nossa configuração social actual, para o horizonte infinitamente aberto de outras possibilidades de figurar e de figurar-se. É necessário concluir então que a hermenêutica ético-escatológica lembra-nos a nossa responsabilidade de transfigurar o nosso mundo. Assim, descobrimos que o sentido fundamental do nosso mundo é a possibilidade escatológica de um outro mundo na Terra: possibilidade que não é uma «lei» inevitável, mas o apelo ético à transfiguração *livre* do mundo.

19 *Ibid.*, p. 292.

CAPÍTULO OITO

A TRANSFIGURAÇÃO DA PESSOA

> *Se os conceitos que surgem do movimento social soam muitas vezes ocos, a verdade vai surgir à mesma, porque o fim de uma sociedade racional que... hoje apenas parece presente em fantasia, existe verdadeiramente em cada homem.*
>
> MAX HORKHEIMER,
> *Zeitschrift fur Sozialforschung*, 6, 1937

Se a nossa relação ética com o mundo das coisas implica sempre uma figuração autêntica ou inautêntica, o mesmo se passa na nossa relação com os seres humanos. Figurar-se autenticamente outrem, é interpretá-lo igualmente como sentido da alteridade e da transcendência escatológica. Cada ser humano com quem entro em relações possui um horizonte do «sentido possível» que permanece irredutível à simples presença objectiva dessa pessoa diante de mim, aqui e agora. Esse horizonte escatológico do outro escapa-nos simultaneamente no êxtase do *tempo* (o horizonte estendendo-se para o seu passado imemorial e para o seu futuro inconcebível) e no êxtase da *intersubjectividade* (o horizonte estendendo-se para além da sua pessoa particular aqui e agora em direcção à pessoa universal da humanidade, de todos os homens possíveis, passados e futuros, que partilham e constituem o seu horizonte escatológico do sentido, embora de um modo *único* em cada pessoa).

I. A FIGURA DO OUTRO

Chamamos a este horizonte escatológico do «sentido possível», a *persona* da pessoa. Outrem é sempre portador de um sentido passado e de um sentido futuro que permanecem outros, embora únicos, e que não podemos reduzir ao nosso saber actual (nem mesmo pela mediação de uma presentificação que jogaria com o intemporal, iludindo-se numa semelhança *como-se* do dissemelhante). Figurar-se outrem como *persona* é figurar-se outrem como simultaneamente ausente e presente: encarnação na carne e transcendência no êxtase do tempo e da intersubjectividade. Por outras palavras, a figuração autêntica de outrem é uma *transfiguração* que reconhece que a sua *persona*, apesar de encarnada, escapa a todas as nossas tentativas de apropriação. Eis o que queremos dizer ao nomear a figuração autêntica de outrem como *personalismo*.

Experimento a figuração inautêntica de outrem, pelo contrário, quando me afiguro o seu sentido escatológico na ilusão que a sua *persona* está literalmente presente: quer dizer, quando desconsidero a transcendência do outro inscrita no carácter *como-se* da sua presença, caindo na ilusão que o outro está aí para possuir. Daí a idolatria da outra pessoa enquanto projecção de uma totalização do sentido. Encontramos esta idolatria do outro, por exemplo, na obsessão de um amante enamorado da sua própria projecção idealizada do amado[1]; no fanatismo de um louco hipnotizado pelo seu chefe divinizado ou no servilismo passivo diante de alguns representantes públicos providos de autoridade (juízes, ministros, polícias, professores, padres, magnatas da indústria e da imprensa e mesmo alguns artistas ou intelectuais em voga)[2] – aquilo que Gramsci nomeava «a hegemonia ideológica» duma sociedade nacional; na escravidão de um consumidor embrutecido pelas imagens estereotipadas de «stars» dos *mass-media*[3], etc. Todos estes

1 Podemos citar aqui, como exemplo, aquilo que Kierkegaard dizia em *Estádios do Caminho da Vida* (1845) a respeito da sua relação com Regina: «Tenho a impressão de a ter deixado não porque a amava, mas porque me amava a mim próprio... Acho que era tudo segundo os meus desejos, tudo... era como me tinha imaginado.»

2 Kearney, *Beyond Art and Politics*, in *The Crane Bag*, Vol. I, 1977, pp. 8-16.

3 Ver por exemplo as análises críticas de Vance Packard (*The Hidden Persuaders*) ou de Roland Barthes (*Mythologies*).

casos mostram de que modo certas pessoas podem ser figuradas para se tornarem os ídolos de uma presença totalizada e totalizante. A esta desfiguração do sentido do outro, esta recusa da sua alteridade única, enquanto êxtase temporal e intersubjectivo, chamamos *cultismo*: culto da *persona* do outro que recusa os testemunhos da sua transcendência inesgotável, acreditando mesmo numa realização *hic et nunc* do seu sentido *possível*.

A verdade da relação ética com o outro é que a sua alteridade singular significa que *não podemos mais poder*. Nunca posso compreender, dominar ou apropriar-me do sentido escatológico de outrem – aquilo que torna o outro unicamente *outro* e o eu unicamente *eu*. Porque a *persona* do outro é o seu futuro de possibilidades infinitas que se desenrola para sempre. «O futuro», diz Levinas, «é aquilo que não é compreendido... a relação com o futuro, é a relação com o outro»[4]. Se fôssemos capazes de possuir ou de conhecer a *persona* do outro de um modo literal, o outro já não seria *o outro*. «A relação com outrem, é a ausência do outro; não ausência pura e simples, não ausência de puro nada, mas ausência num horizonte de futuro, uma ausência que é o tempo»[5]. O outro é o outro precisamente porque ele é mais jovem e mais velho do que é; porque a sua origem e o seu fim superam a sua própria pessoa, as *propriedades* da sua pessoa, para uma *persona* transcendente. Existe *persona* onde já não há pessoa. (É talvez neste «não-lugar» da *persona*, que se situa para além da subjectividade privada da pessoa e da objectividade do mundo público, que pensa Winnicott quando fala do «espaço potencial» do jogo interpessoal.)

A *persona* é o horizonte aberto do outro, o seu sentido escatológico. Apenas poderia compreender a *persona* por uma taumaturgia cultista que me permite projectar outrem como o meu próprio «alter-ego». Assim, o cultismo da pessoa opera uma falsa troca de egoísmos pela qual me coloco no lugar de outrem. Erigir o outro em figura de culto é apropriar-me da sua *persona como-se* ela estivesse magicamente presente, ao meu alcance (*vorhanden*). Podemos mesmo dizer que o cultismo é uma espécie de platonismo deformado e dilacerado onde a alteridade de outrem é reificada numa Ideia eternizada: Ideia idêntica a si, com a qual posso identificar-me,

4 Levinas, *Le Temps et l'Autre*, op. cit., p. 64.
5 *Ibid.*, p. 84.

isto é, fundir. Encontramos o culto da pessoa onde há redução da pluralidade infinita de pessoas possíveis a *uma* pessoa eternizada e exemplar. A filosofia do amor em Platão, por exemplo, apenas permite ao feminino um tal papel exemplar, quer dizer, um papel que fornece «um exemplo da ideia, apenas a qual pode ser objecto de amor»[6]. Amar uma mulher segundo o modelo platónico do «Eterno Feminino», não é amar uma mulher enquanto outro, em toda a sua particularidade irredutível, mas antes enquanto ideia que se projecta e se erige em culto. Amar o Eterno Feminino é amar-me a mim mesmo. Aqui a relação ética do um-pelo-outro é subvertida pelo egoísmo universalizado do um-pelo-um, do um-por-si-e-em-si: cultismo da pessoa enquanto projecto do *ens causa sui*. Compreendemos bem então de que modo esta relação platónica do amor como o um-pelo-um pôde resvalar para uma relação política de um falso universalismo conformista e totalitário: «Platão construiu uma República que deve imitar o mundo das Ideias (...) A partir de Platão, o ideal do social será procurado num ideal de fusão. Pensamos que na sua relação com o outro o sujeito tende a identificar-se com ele, afundando-se numa representação colectiva, num ideal comum»[7].

O universalismo autêntico, em contrapartida, recusa o culto da pessoa. Ele denuncia a personificação idólatra do indivíduo pessoal enquanto Uno impessoal de uma presença eterna. O universalismo autêntico é «personalista» na medida em que os horizontes escatológicos da *persona* de cada indivíduo distinto e único se comunicam a partir de um por-vir *possível* e *partilhado*. Esta possibilidade, que cada indivíduo partilha, é a possibilidade escatológica de uma comunidade universal: possibilidade de um encontro entre a minha *persona* e a pluralidade infinita de outras *personae*. Trata-se no fundo, de um frente-a-frente sem fusão e sem identidade totalizante onde a proximidade do outro se acompanha de uma distância que salvaguarda a sua individualidade, onde «a ausência do outro é precisamente a sua presença como outro»[8].

Por conseguinte, figurar-se outrem autenticamente é figurá-lo segundo a transcendência extática da *sua persona*. Mas, ao fazer isto,

6 *Ibid.*, p. 88.
7 *Ibid.*, p. 88
8 *Ibid.*, p. 89.

descobrimos que a *persona* de outrem não pode ser figurada antes de ela me figurar. O sentido escatológico do outro presenta-se/presentifica-se *figurativamente*, não logo como figura da nossa intencionalidade, figura-visada, mas como figura-rosto (*figure-visage*). A figura de outrem visa-me antes de eu a visar; ela fixa-me antes que eu a possa encarar. O que significa que a *persona* de outrem nunca aparece, porque ela já veio ou está sempre por vir, antes e depois de toda a figuração de minha parte. O outro é logo figura-rosto, que me figura antes de ser figurado por mim. Ele obsidia-me e chama-me antes que eu possa figurar-me a sua transcendência *como-se* ela estivesse presente. «O próximo consigna-me antes que o designe – o que é uma modalidade não de um saber, mas de uma obsessão (...) a consciência não vem interpor-se entre mim e o próximo; ou, em todo o caso, ela apenas surge já no fundo dessa relação prévia da obsessão que nenhuma consciência pode anular – e cuja própria consciência é uma modificação»[9]. A relação ética exprime-se como êxtase do eu para o outro que me supera; ela é a resposta ao apelo de outrem, iniciada num tempo que precede o meu início. É por isso que a figura-rosto, que é a modalidade na qual a *persona* do outro me obsidia e me fixa, é anacrónica no sentido em que me obsidia e me fixa antes e após todo o sincronismo-como-se da minha própria figuração. Na proximidade da outra pessoa, que testemunha já a distância da sua *persona* relativamente à sua pessoa fenomenal, estende-se uma direcção ética «vinda como de um passado imemorial: que nunca foi presente (...) Este *modo* do próximo é rosto»[10].

A figura-rosto de outrem não se manifesta como fenómeno. Ela escapa a toda a apresentação e re-presentação fenomenal. O que significa que a figura-rosto de outrem é, no fundo, uma não-figura que aparece apenas *como-se* ela aparecesse, como prefiguração ou refiguração que desaparece ao encarar-nos. Enquanto tal, a *persona* de outrem é uma diferença que se diferencia infinitamente: adiamento e reenvio não recuperável. A proximidade de outrem, que se distancia relativamente a toda a aproximação intencional numa presença, é a explosão do tempo vulgar e sincronizado para dar lugar ao tempo escatológico, o tempo diacrónico de um início imemorá-

9 Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 110.

10 *Ibid.*, p. 112.

vel e de um fim inimaginável. A singularidade inesgotável da *persona* permanece então sempre anterior à sua aparência diante de mim, e precede todas as interpretações que eu possa ter. «Surgindo-me outrem como ente na sua plasticidade de imagem, fico em relação com o multiplicável que, apesar da infinidade das reproduções que apreendo, permanece *intacto* e eu posso, a seu respeito, falar à medida dessas imagens sem me remeter a um dizer. A proximidade não entra no tempo comum dos relógios que torna possível o encontro. Ela é desordem»[11]. Preexistindo a todos os meus esforços estratégicos para a possuir, a *persona* recusa-se a ser reunida numa identidade a si que reduziria a sua «diferença» a um «mesmo» totalizante. Ela nunca está aí *literalmente* para mim. O sentido escatológico do próximo permanece então sempre para além da figuração como-se pela qual me/a presento/presentifico. A *persona* é outro diferente do outro que figuramo-nos, porque ela é uma figura que se ausenta revelando-se. Aquilo a que chamamos a sua «presença» permanece sempre um mistério.

Devemos então considerar-nos como *figurantes* que desempenham um papel ético cujo sentido está já figurado pelo outro. Somos os actores e os autores do nosso drama existencial. Por consequência, interpretar autenticamente o meu papel existencial é responder a um sentido já decidido por uma outra *persona*; é transfigurar esse papel em relação do um-pelo-outro; como ícone do um através (*trans*) do outro. Pelo contrário, interpretar inautenticamente a minha relação com o próximo, é desfigurá-la em ídolo do um-pelo-um, solipsismo infernal do um-por-si-contra-o-outro. O inferno não é o outro, como pretende Sartre, mas o si que apenas encontra o si mesmo. A idolatria exprime-se no culto do eu eternizado e divinizado como o «tudo» do mundo: redução da *persona* do outro à presença do mesmo. Por isso, o conflito ético entre o personalismo do ícone e o cultismo do ídolo[12].

Esta prioridade do outro sobre o mesmo assinala uma inversão do primado ontológico do ser relativamente aos entes humanos individuais. A ética coloca a *persona* de cada indivíduo, e por implicação de cada relação interpessoal, mais acima do que a presença impessoal de uma totalidade. Por outras palavras, se a ontologia dá a prioridade ao ser (*Ens*) sobre a Verdade (*Verum*), e à Verdade sobre o

11 *Ibid.*, pp. 112-113.

12 J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, pp. 255-293 e *L'Idole et l'icône* in *Revue de métaphysique et de morale*, n.º 4, 1979, pp. 433-445.

Bem (*Bonum*), a escatologia inverte esta ordem de prioridade tradicional e afirma que o Bem (o ético) *precede* a verdade (o epistemológico) e o ser (o ontológico), servindo-lhe de fundo-sem-fundo último.

II. A TRANSFIGURAÇÃO MESSIÂNICA

O guarda-rios resplandece a libélula arde;
Precipitada sobre os limites rotundos do poço,
A pedra toca; comovida, a corda canta; oscilando,
O sino dobrado, mostrando a língua, clama o seu nome;
Tudo aqui em baixo faz uma e a mesma coisa:
Divulga esse íntimo habitante de cada um;
Revela-se, per-*se*-vera, encanta e diz *eu-mesmo*,
Proclamando Aquilo que *eu faço sou eu: por isso vim.*

E mais direi: o justo faz justiça;
Conserva graça, conservando assim as suas vias em graça;
Mostra aos olhos de Deus aquilo que é aos Seus olhos –
Cristo – porque Cristo apresenta-se em mil e mil lugares
Para comprazer em olhos, em membros não seus
Ao Pai nos traços dos rostos humanos.

GERARD MANLEY HOPKINS, *O Guarda-Rios Resplandece*[12a]

12a Le martin-pêcheur flambe la libellule arde;
Précipitée par-dessus bord dans le puits rond,
La pierre sonne; émue, la corde chante; en branle,
La cloche arquée, trouvant langue, clame son nom;
Toute chose ici-bas fait une et même chose:
Divulge cet intime habitant de chacun;
S'avère, per-*se*-vère, incante et dit *moi-même*,
Criant Ce que *je fais est mois: pour ce je vins.*

Je dirai plus encore: le juste œuvre justice;
Garde grâce, par là gardant ses voies en grâce;
Agit aux yeux de Dieu ce qu'il est à Ses yeux –
Christ – car le Christ se joue en mille et mille places
Pour complaire en des yeux, en des membres non siens
Au Père sur les traits des visages humains.

GERARD MANLEY HOPKINS, trad. por Pierre Leyris.

O termo *metamorphosis*, traduzido em latim por *transfiguratio* e em francês por *transfiguration* [transfiguração], significa transformação da «figura» de alguém ou de qualquer coisa para que ela se torne *outra*.

O emprego clássico do termo «transfiguração» no Evangelho encontra-se no episódio do monte Tabor (*Mc.* 9: 2-3; *Mt.* 17: 1-13; *Lc.* 9: 28-36; *Jo.* 12: 28). O *Le Dictionnaire de la Bible*, Vol. 50 (Paris, 1912) descreve assim a transfiguração de Cristo: «A transfiguração do Nosso Senhor, que a tradição antiga localiza no monte Tabor, é indicada pelo verbo *metemorphothe*, *transfiguratus est*, que supõe uma alteração, não na própria pessoa, mas... na *figura* com a qual ela se mostra habitualmente.» S. Lucas explica essa alteração em Cristo dizendo que «a aparência do seu rosto tornou-se *outra*» (*Lc.* IX, 29). O rosto é para a tradição bíblica o próprio eixo da responsabilidade ética, como nos ensina Levinas, e também outros. O rosto é aquilo pelo qual a transcendência irredutível da *persona* se nos anuncia enquanto apelo ético, enquanto recusa da posse e da violência, em resumo, da idolatria.

O facto de Jesus preparar cuidadosamente os seus discípulos «conduzindo-os em particular, a um alto monte» e cobrindo-se com uma nuvem, sugere que ele queria evitar qualquer apropriação idolátrica da sua divindade. Além disso, o facto de na própria transfiguração de Cristo «as suas roupas se tornarem brancas como a luz ou a neve» (*Mt.* 17: 2; *Lc.* 9: 29), corrobora a importância da sua alteridade inesgotável. Na transfiguração, o infinito revela-se através da figura do finito sem nunca se reduzir a uma totalidade de presença. A «brancura» serve de metáfora tradicional para designar esse carácter infinito e indizível de Deus.

No seu célebre comentário acerca da transfiguração, S. João Damasceno explica: «o corpo santo encontra-se circunscrito porque, mesmo que ele se eleve no cimo do Tabor, ele não supera os limites da montanha; mas a divindade, ela, é infinita, ela está em tudo e para além de tudo»[13]. A alteridade do infinito exprime-se pela brancura de Cristo transfigurado: «Do mesmo modo que *outro* é o Sol e outro a Luz... assim o rosto torna-se resplandecente como o Sol, e as roupas tornam-se brancas como a Luz; irradiam do brilho que lhes comunica a luz divina»[14]. A aparência de Cristo é transfi-

13 R. de Feraudy, *L'Icône de la Transfiguration*, Estudo seguido das *Homélies d'Anastase le Sinaïte et de S. Jean Damascène*, tr. M. Coune e K. Rozemond, *Spiritualité Oriental*, n.º 23, 1978, p. 172.

14 *Ibid.*, p. 173.

gurada pela alteridade do sentido divino, sem que esse sentido seja redutível a essa aparência; ela apenas «recebe a glória por revestimento e não por união»[15]. A transfiguração opera-se por excesso, ela é terrivelmente incomensurável. «A brancura... não é tanto uma cor, mas a ausência visível de toda a cor e simultaneamente a base de todas as cores; é por esta razão que encontramos uma profundeza de sentido na brancura muda de uma vasta superfície de neve – um tudo-cor-sem-cor... diante do qual recuamos»[16].

É de notar, aliás, que os três apóstolos que acompanham Jesus – João, Tiago e Pedro – «encheram-se de assombro» diante da sua brancura transfigurada. Depois, Cristo fala com Moisés e Elias, dois representantes da tradição judaica que não mostram nenhum medo, porque ambos já encontraram o infinito (Moisés, *Ex.* 33; Elias, *Rs*, 19) sem sucumbirem à tentação da idolatria[17]. Pedro e os apóstolos, em contrapartida, negligenciando a lei contra a idolatria dada por Deus a Moisés no monte Sinai, apressaram-se a erguer tendas para instaurar um culto de adoração. Mas Cristo, envolto pela nuvem e pela aparência branca que o punha à «distância» dos apóstolos «atordoados», pôs fim a essa acção precipitada. «Se Adão não tivesse procurado, antes dos tempos, a deificação, ele teria acedido ao objecto do seu desejo. Não procures os bens antes do seu tempo, Pedro...»[18]. E Cristo sublinha ainda o sentido inefável da sua transfiguração quando ele exige aos apóstolos de não falarem antes da sua morte daquilo que tinham visto naquele dia. (Certamente, o episódio do monte Tabor transmitiu-se na história enquanto *fábula* evangélica: fabulação que, apesar de santa, não chega a traduzir adequadamente o sentido desse acontecimento escatológico. Traduzir o *eschaton*, é traí-lo de qualquer forma, mesmo que se sem uma tal traição não houvesse nunca a Igreja para transmitir, através dos tempos, o cristianismo enquanto memória e promessa do *eschaton* de Cristo).

Cristo deve defender-se contra a tendência dos seus discípulos em reduzir a sua transfiguração infinita à figura finita do Jesus histórico. Como S. João Damasceno nos lembra na sua homilia acerca da transfiguração, Deus apenas se encarna no homem «numa

15 *Ibid.*, p. 156.
16 H. Melville, *Moby Dick*, Londres, Everyman, p. 170.
17 *Dictionnaire Théologique*, Desclée, Bélgica, 1963, p. 628.
18 *L'Icône de la Transfiguration, Homélie de Damascène*, p. 177.

indivisível diferença e numa união *sem confusão*»[19]. Não é aquilo que o próprio Cristo afirma, quando anuncia que ele deve partir, enquanto figura histórica da encarnação, para que venha o Paracleto: o infinitamente figurável e transfigurável que escapa a todo o culto idolátrico? O Espírito que se anuncia na transfiguração de Jesus é, como sublinha Damasceno, o Paracleto escatológico do Reino vindouro: «Quando vier o Paracleto, ele ensinar-vos-á e lembrar-vos-á tudo» (*Jo*, 14, 26).

Do mesmo modo, o Pai divino fala aos apóstolos a partir da nuvem protectora (repetição do tema do véu do Santo dos Santos) para identificar Cristo transfigurado como seu «filho querido que não é nem escravo, nem anjo, nem ancião» (*Mc.* 9, 7). Isso significa que Cristo não deve ser tomado na sua identidade unicamente histórica ou individual, mas deve ser reconhecido a partir da sua *persona* trans-histórica e universal como a possibilidade oferecida a todos os homens de se tornarem «filhos de Deus». Esta interpretação escatológica é reforçada pelo facto do primeiro profeta iconoclasta, Moisés, e o último profeta messiânico, Elias, testemunharem ambos a transfiguração. Este testemunho significa que a transfiguração de Cristo inscreve-se no caminho profético do Reino vindouro, e que Cristo transfigurado não é o *fim* alcançado, mas a figura do fim, o *caminho* que conduz à transfiguração escatológica de toda a humanidade, já prefigurada pelos profetas de Israel. Moisés e Elias representam a abertura do êxodo (*ex-hodos*: o caminho para); e após a sua transfiguração no monte Tabor, Jesus anuncia o seu próprio «êxodo» (*S. Lucas*). O sentido da transfiguração apenas pode ser autenticamente compreendido a partir de um tal horizonte profético.

A transfiguração de Cristo exige de nós uma escolha ética. Podemos escolher, seja tomar o Filho do Homem pelo ídolo de um facto realizado, seja reconhecer nele o apelo a cada homem para se transfigurar a si mesmo e ao seu mundo segundo a figura do Fim. A transfiguração é então a exigência de nos abrirmos ao Reino vindouro para o *fazer* vir através da nossa própria transfiguração. É nesta perspectiva escatológica que se inscreve S. Paulo quando fala do «rosto descoberto, reflectindo como num espelho a glória do

19 *Ibid.*, p. 152; ver também J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, op. cit., e C. Sidiropoulos, *L'homme Jésus et le principe trinitaire*, Universidade de Estrasburgo, 1978, pp. 116-232.

Senhor» e a partir do qual «nos transfiguramos segundo a sua própria figura, como pelo Senhor que é Espírito» (*Cor.* II, 3,18). Do mesmo modo, S. João, testemunhado o acontecimento do monte Tabor, anuncia assim a transfiguração escatológica do futuro: «Sabemos que logo que ele se manifestar seremos como ele, porque o veremos tal como ele é» (*Jo.* I, 3, 2)[20].

No século VII, na sua homilia acerca da Transfiguração, Santo Anastácio, o Sinaíta, explorava a riqueza da raiz «figuração» para sublinhar o seu sentido escatológico. Mencionando a santa montanha da Transfiguração que «anuncia o autor dos salmos e pela qual falam os profetas», Anastácio declara que «é aqui que foram *prefigurados* os símbolos do Reino... a segunda descida e chegada em glória de Cristo... a nossa imagem futura e a nossa *configuração* a Cristo»[21]. E ele precisa: «Após ter anunciado (aos seus discípulos), caminhando entre eles, as palavras acerca do Reino e da sua segunda vinda em glória, e para que eles ficassem indubitavelmente con-

---

20 O comentário acerca do episódio do monte Tabor, no *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, pronuncia-se claramente sobre o facto de ele representar «uma glorificação antecipada de Cristo». «Trata-se de um acontecimento de importância central na vida de Jesus, de uma grande experiência mística, no decurso da qual ele comunica intensamente com o além e recebe uma revelação decisiva quanto à natureza da sua obra *redentora*: a Cruz é provavelmente pela primeira vez plenamente compreendida e aceite por ele à luz de *Is.* 53, por exemplo, e, na pessoa de Moisés e de Elias, que simbolizam aos olhos dos Judeus a Lei e os profetas, o mundo dos espíritos bem-aventurados associa-se à obra messiânica assim compreendida» (*Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Valence-sur-Rhône, 1973, Vol. I, p. 793).

S. Paulo mostra-se muito consciente dos perigos da idolatria causados por um desconhecimento do sentido escatológico da transfiguração; ele denuncia os «falsos apóstolos, artesãos do engano que se transfiguram (*transfigurantes se*) em apóstolos de Cristo para extraviar e perder as almas» (*Cor.* II, XI, 13-15). Observa, além disso, que este artifício idólatra não deve surpreender, pois o próprio Satanás «transfigura-se» em anjo de luz, e os seus ministros «transfiguram-se» em ministros de Justiça. Mesmo as palavras da nossa linguagem, precisa ainda, são «figuras» que podem ser transfiguradas, quer seja de um modo escatológico (como abertura à alteridade de Deus), quer de um modo idolátrico (como presença preenchida por si mesma) (*Cor.*, I, 4, 6). A noção cristã de exigência ética de se transfigurar segundo a experiência escatológica faz eco da exigência judaica do bom *Yeçer* de evitar a idolatria satânica do mau *Yeçer*, para abrir-se à nova criação do Reino – ver *The Encyclopaedia Judaïca*, MacMillan, vol. 8, p. 1319.

21 *L'Icône de la Transfiguration, Homélie d'Anastase*, op. cit., pp. 126-7; ver também a *Homélie de Jean Damascène*, p. 149.

vencidos da sua fé interior, querendo assim que eles cressem nas realidades futuras a partir das coisas presentes, ele produz de modo maravilhoso a teofania no monte Tabor ao jeito de imagem prefigurativa do Reino...»[22]. Dionísio, o Areopagita, parece confirmar esta leitura escatológica quando diz: «Sejam então perfeitos assim como o vosso Pai celeste é perfeito... o Senhor aparecerá aos seus servidores perfeitos, do mesmo modo que foi visto pelos apóstolos no monte Tabor»[23].

Anastácio associa explicitamente a exigência de transfiguração ao projecto da «nova criação», ao que chama a vocação «de conduzir a criação recriada para Deus»[24]. Evocando esta vocação criadora do homem, Anastácio anuncia que com a transfiguração de Cristo a sua «natureza adâmica, já dita criada semelhante a Deus, mas obscurecida pelas figuras informes dos ídolos, foi transfigurada na antiga beleza do homem criado à imagem e semelhança de Deus»[25]. Por outras palavras, a Transfiguração é simultaneamente uma *prefiguração* da nova criação a fazer (aquilo que Anastácio chama «a terra prometida») e uma *refiguração* da criação original do homem segundo a imagem de Deus. O sentido escatológico da Transfiguração de Cristo reenvia-nos assim à criação do princípio e do fim. É por isso que Anastácio chama a Moisés e a Elias «os celestes *prefigurados* de Cristo»[26], e afirma que Cristo, enquanto «potencialidade divina na figura de um homem», deve ser compreendido por sua vez como «prefigura da parusia»: «Tudo aí esboçava e prefigurava os mistérios da segunda parusia... o Reino dos céus vindouro»[27].

S. João Damasceno também reconhecia esse duplo aspecto da prefiguração e de refiguração, quando descreveu a *persona* de Cristo transfigurado como aquela «que renova em si mesma a nossa natureza e a conduz à beleza original da imagem, trazendo em si mesmo o rosto comum da humanidade (...) Porque Cristo é simultaneamente da mesma essência que o Pai (do Reino) e da mesma natureza e da mesma raça que nós (e que Adão)»[28]. A prefiguração

22 *Ibid.*, p. 130.
23 *Ibid.*, p. 175.
24 *Ibid.*, p. 128.
25 *Ibid.*, pp. 128, 138, 149, 152-4, 156.
26 *Ibid.*, pp. 135, 138.
27 *Ibid.*, p. 140.
28 *Ibid.*, pp. 168-170.

escatológica do Reino é a exigência ética de transfigurar esse mundo em mundo de justiça: «É assim que resplandecerão os justos na ressurreição, é assim que serão glorificados, é na minha condição que eles serão transfigurados... a esta imagem, a esta figura, a esta luz que eles serão configurados, e eles sentar-se-ão comigo, os filhos de Deus»[29].

A partir de uma tal interpretação messiânica, a história não se revela já somente enquanto temporalidade contínua e causalmente predeterminada. O Messias não é nem um «facto», nem um «efeito» da história, mas permanece sempre, de qualquer modo, o *joker* do jogo: a alteridade imprevisível do futuro que se aproxima a cada momento. É exactamente aquilo que Walter Benjamin, marxista e judeu, nos assinala no seu *Fragmento Teológico-Poético* (1921): «O futuro (...) não corresponde a um tempo homogéneo e vazio; porque no interior de cada momento do futuro aloja-se esta pequena porta pela qual o Messias pode entrar.»

Tomada enquanto acontecimento escatológico, a Transfiguração é então o ponto de convergência de duas Alianças, do «Deus antigo e do homem novo»[30]. Ela testemunha que o judaísmo e o cristianismo partilham do mesmo horizonte de esperança profética. Por isso, a importância primordial do diálogo entre Cristo transfigurado e os profetas de Israel («E eis que Moisés e Elias apareceram a conversar com ele» *Mt.* 17: 1-3). Falando do Reino de Deus prefigurado pelo horizonte profético da Transfiguração, Anastácio exorta-nos assim: «É em direcção a ele que nos devemos elevar – digo-o audaciosamente – como Jesus que... é o precursor que nos conduz, com quem todos resplandeceremos cobertos de olhares espirituais (*Is.* I), renovados nos traços da nossa alma, configurados à sua imagem e, como ele, incessantemente transfigurados e divinizados...»[31].

A *persona* transfigurada e transfigurante de Cristo não é um *eidolon* a imitar ou a possuir, mas o *eikon tou epouraniou* que é a própria figura da criação divina: o *eschatos Adam* (*Cor.* I, 15: 45 e segs). Como precisa S. Paulo em *Cl.* 3:10, *panta kai en pasin Christos* implica uma transfiguração da humanidade segundo o ícone de Cristo Transfigurado, a assunção de um novo homem que é a tarefa ética do futuro escatológico. «É muito claro que a restituição da imagem

29 *Ibid.*, p. 142.
30 *Ibid.*, pp. 137, 150, 168.
31 *Ibid.*, p. 132.

divina da criação é idêntica à instauração duma comunhão em Cristo (...) A restituição do *eikon* instaura um projecto de acção ética»[32].

32 *Theological Dictionary of the New Testament*, Kittel, Vol. II, pp. 396-7; acerca desta diferença ver também pp. 375-395. Cf. J.-L. Marion, *L'Idole et l'icône* in *Revue de métaphysique et de morale*, n.º 4, 1979, pp. 435-445.

CAPÍTULO NOVE

A TRANSFIGURAÇÃO DO TEXTO

> *Definimos a aura como o fenómeno único e não-repetível de uma distância, seja qual for a proximidade do objecto... As razões sociais do declínio contemporâneo da aura são devidas a duas circunstâncias... a saber, o desejo da massa contemporânea em aproximar as coisas de si mesma, espacial e humanamente, desejo que se mostra tão ardente quanto o de reduzir o carácter único de qualquer realidade à sua reprodutibilidade. Cada dia aumenta mais a ânsia de se apropriar de um objecto próximo por meio da sua semelhança e da sua reprodução... Extrair um objecto da sua concha, destruir a sua aura, são características de uma percepção orientada para a equivalência universal de todas as coisas.*
>
> WALTER BENJAMIN, *A Obra de Arte na Era da Sua Reprodutibilidade Técnica*, 1936

I. A AURA COMO HORIZONTE ESTÉTICO DO POSSÍVEL

A obra de arte associa ao sentido de uma coisa (*animus*), enquanto análogo material, o sentido de uma pessoa (*persona*), enquanto diálogo entre um autor e um espectador. Esta junção estética do

sentido constitui aquilo a que Walter Benjamin chamou *aura* da obra de arte[1]. A *aura* é a articulação entre o horizonte das possibilidades materiais e o horizonte das possibilidades humanas que a obra de arte contém.

Aquilo que distingue a obra de arte da coisa ou da pessoa é que ela está já formalmente interpretada pelo seu autor. Ao figurar e imprimindo-se numa matéria (mármore, cor, linguagem, som, etc.), o artista encarna-se numa interpretação ordenada (poema, pintura, estátua, etc.) A obra é uma interpretação material e formal de um sentido que o próprio espectador pode reinterpretar. Mas ela é apenas isso. Porque o sentido fundamental da obra – a sua *aura* – supera simultaneamente o sentido subjectivo do autor/espectador e o sentido objectivo da matéria. A *aura* não é redutível nem ao projecto intencional de um sujeito (o erro da abordagem «afectiva»), nem à estrutura/matéria de um objecto (o erro da abordagem «formalista» e «materialista»). A *aura* abre um novo horizonte de sentido que é o horizonte especificamente estético do *possível*.

Consideremos o exemplo da interpretação de uma obra literária. O escrito é a figuração articulada daquilo que permanece, relativamente à palavra viva, uma figuração virtual. Com a inscrição do discurso no escrito, o *dizer* subjectivo do autor é superado no *dito* do texto. O sentido do texto escapa à intenção psicológica do seu autor: «Aquilo que o texto diz interessa agora mais do que aquilo que o autor quis dizer, e qualquer exegese desenvolve os seus procedimentos no recinto do sentido que rompeu as suas amarras com a psicologia do seu autor»[1a].

Enquanto o discurso falado faz referência a um mundo de coisas onde todas as referências podem ser apresentadas de um modo *ostensivo*, num discurso escrito ou literário, pelo contrário, o significante separa-se do significado actual, imediato, para se abrir a um horizonte potencial do sentido isento de qualquer limitação própria ao autor e à coisa. O mesmo é dizer que o discurso escrito não está *situado* enquanto discurso falado, mas possui antes um sentido que sobrevive ao desvanecimento da situação da coisa e do autor, e oferece-se como horizonte *estético* dos possíveis modos de existir. Não queremos dizer com isso que o significante estético se dispensa a

1 W. Benjamin, *Illuminations*, tr. H. Zohn, Fontana, 1973, pp. 244 e segs.

1a P. Ricœur, *Evénement et sens dans le discours* in *Ricœur*, M. Philibert, Paris, Seghers, 1971, p. 181.

toda a referência a um significado. Ele liberta-se apenas de um significado *situado* do mundo actual do autor/leitor para se referir a um mundo possível: significado transcendente que apenas pode ser significado segundo o modo do *como-se*. Se lhe negássemos toda a função referencial, não restaria mais do que «o jogo absurdo de significantes errantes»[2]. Temos, antes, de fazer aqui uma nova ordem de referência.

Então, a transfiguração de uma obra estética é a abertura para o horizonte potencial de um sentido que extravasa simultaneamente a *intenção* do autor, o *encarar* a coisa situada, e a estreiteza do *frente-a-frente* intuicionista do discurso falado. A relação autêntica de escrever-ler escapa ao modelo do discurso falado, considerado enquanto presença mútua de sujeitos frente-a-frente, enquanto *Ich-Du* (Eu-Tu); ela supera toda a comunicação actual (todo o falar-ouvir aqui e agora) em comunicação universal e ilimitada que permanece uma possibilidade aberta para todos aqueles que podem ler. Deste modo, o texto escrito causa a ilusão de que a linguagem é uma consumação recíproca de presenças – uma simples «congenialidade». Interpretar um texto é descobrir que a presença mútua visada pelo discurso falado, assim como pelo discurso escrito, é apenas uma presença *como-se*. Como explica Ricœur: «Ao escapar à fugacidade do acontecimento, aos limites do vivido do seu autor, à estreiteza da referência "ostensiva", o discurso escapa aos limites do frente-a-frente, ele já não tem auditor visível; um leitor invisível desconhecido torna-se o destinatário não-privilegiado do discurso»[3].

Transfigurar um texto literário quer então dizer abrir-se ao sentido potencial que a *aura* da obra possui. Não se trata de repetir ou reinterpretar a intenção inicial do autor, colocando-se à escuta da sua palavra reanimada, como o pretendiam as hermenêuticas românticas e psicologizantes de Dilthey e de Schleiermacher. Se interpreto autenticamente um texto, transfiguro-o segundo o seu «sentido potencial», a sua *aura*, num novo acontecimento. Por consequência, já não se trata de uma simples refiguração do acontecimento original da figuração do autor. A transfiguração hermenêutica da obra estética, longe de ser um tal regresso a uma presença original, impõe-se como relação não-simétrica à figuração original

2 Ricœur, *op. cit.*, p. 182. Ricœur pensa aqui sem dúvida nas teorias da significação desenvolvidas por J. Derrida e Roland Barthes.

3 Ricœur, *op. cit.*, p. 183.

da obra. A transcendência trans-temporal e trans-ocorrencial da *aura* do texto possui uma universalidade de sentido aberta a todos os leitores possíveis. Como diz Gadamer, se fosse suficiente compreender o autor para compreender o texto, poderíamos escrevê-lo nós mesmos.

O texto não enuncia a palavra do autor; ele é mudo. E é este próprio mutismo que nos oferece a liberdade de transfigurar o texto para descobrir o horizonte de *mundos possíveis* que ele abre para nós. Transfigurar um texto é passar da minha situação de leitor e da situação original do autor, para a *aura* quiasmática onde cada uma das nossas duas situações é ultrapassada. Por conseguinte, contrariamente à hermenêutica romântica que fala de «reapropriar-se», de tornar próprio e presente (*aneignen*) um sentido original considerado alienado (a saber, tornado outro e ausente no texto), a hermenêutica da transfiguração fala antes de se abrir aos *mundos possíveis* descobertos pelo texto. «O sentido de um texto não está *atrás dele*, ao lado da intenção presumida do seu autor, mas à sua *frente*, ao lado das suas referências "não-ostensivas", ao lado do mundo que ele abre; não é então a situação do discurso inicial que se deve compreender, mas aquilo que, na referência não-ostensiva do texto, aponta para um mundo no qual explode a situação do leitor assim como a do autor... para os mundos *possíveis* de ser no mundo que o texto me dá e descobre para mim»[4].

A dialéctica do sentido e do acontecimento que institui toda a expressão humana torna-se transparente ao nível literário e estético. No frente-a-frente do discurso falado, a alteridade do *sentido* é ignorada na imediatidade do *acontecimento* falar-ouvir. O acontecimento falar-ouvir dá facilmente a ilusão de uma «congenialidade» totalizada, duma presença sem falta e sem transcendência[5]. O escrito causa esta ilusão, pondo em evidência a *dissociação* do sentido verbal a respeito do acontecimento intencional e a respeito de toda a reciprocidade empática entre dois interlocutores – o «Eu» e o «Tu».

«O escritor pertence a uma linguagem que ninguém fala», diz-nos Blanchot. A *aura* do escrito é um espaço trans-pessoal, fora do «eu» e do «tu»; ela é «exterioridade absoluta – exterioridade do absoluto exílio». O escrito é, consequentemente, um nomadismo

4 *Ibid.*, p. 185.

5 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, pp. 34-66.

que nos faz sair da nossa própria habitação, alterando a nossa existência sedentária e familiar para que façamos face ao estranho. Responder assim à alteridade do sentido literário, é tornar-se eticamente *responsável*. Levinas define esta responsabilidade ética do escrito nos seguintes termos: «A literatura é a aventura única de uma transcendência transpondo todos os horizontes do mundo (...) A literatura evoca a essência humana do nomadismo. O nomadismo não é a origem de um sentido, aparecendo numa luz que mostre algum mármore, mas o rosto do homem... a autenticidade da arte deve anunciar uma ordem de justiça»[6].

A interpretação ética da *aura* de uma obra dá ao sujeito que a interpreta novas possibilidades de se compreender, abrindo-lhe novos caminhos para percorrer. Transfigurar uma obra de arte, abrindo-se ao seu horizonte potencial, à sua *aura*, é transfigurar-se a si mesmo em nómada. Por conseguinte, a transfiguração hermenêutica de uma obra estética não é uma tomada de posse, uma «reapropriação» da alteridade do sentido no mesmo do eu. Ela conduz-nos antes do «eu» encerrado para o «si» infinitamente disponível: «Apenas a interpretação que obedece à injunção do sentido, que segue a seta e se esforça por *pensar-segundo*, engendra uma nova compreensão de si. E nesta expressão, compreensão de si, oporia o si que resulta da compreensão ao eu que a pretende preceder»[7].

II. METÁFORA E CONCEITO

> *A arte é simultaneamente um laboratório e um carnaval de possibilidades prefiguradas (...) Em virtude do seu recurso frequente às figuras, a poesia compreendeu com mais clareza, do que a filosofia até aqui, a simbólica da possibilidade...*
>
> ERNST BLOCH, *O Princípio Esperança*

6 E. Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Fata morgana, 1975, pp. 17, 23.
7 Ricœur, *op. cit.*, p. 187.

A linguagem é uma obra figurativa porque ela é uma dupla fidelidade a um sentido ausente e a um sensível presente: por isso, a sua dupla função de distanciação e de encarnação.

Enquanto distanciação, a linguagem torna o mundo material significativo, levando-o para além (*meta-pherein*) da sua imediatidade visível para um outro sentido, transcendente e invisível. A distanciação linguística temporaliza o espaço. Enquanto encarnação, pelo contrário, a linguagem apresenta o sentido ausente e invisível por um desvio sensível, pela inserção do sentido num signo material e fonético; a encarnação linguística espacializa o tempo. A poesia transfigura o mundo porque ela é esta actividade de *metá-phore* que traz o visível ao invisível (*diaphore*) e o invisível ao visível (*épiphore*)[8].

Reconhecer a linguagem como figuração é reconhecer a estrutura-como de todas as nossas expressões, a saber, a estrutura metafórica do um-pelo-outro[9]. A linguagem é transfigurante na medida em que se apresenta como iconoclasmo perpétuo de expressões reduzidas a estereótipos, a significações reificadas e literais. A transfiguração testemunha a verdade dinâmica da linguagem, o facto de cada expressão (a palavra, a frase, o conjunto de frases) se substituir sempre a uma outra, visar sempre um outro sentido. A linguagem torna-se então metafórica através da sua própria estrutura, e não somente nos seus momentos poéticos, embora seja apenas nestes últimos que ela se mostra explicitamente metafórica. É neste sentido que Bachelard nos diz, na introdução de *La poétique de l' espace*, que cada figuração poética «torna-se um ser novo da nossa linguagem (...) exprime-nos fazendo de nós aquilo que ela exprime (...) ela é simultaneamente uma transformação de expressão e uma transformação do nosso ser. Aqui a expressão criada do ser (...) não chegamos a meditar numa região que estaria antes da linguagem»[10]. Onde existe o homem existe figuração, e onde existe figuração existe linguagem. O que significa que apenas nos podemos tornar nós mesmos figurando-nos extaticamente na e pela linguagem. Toda a expressão é já uma figuração-*como* e *como-se*, a saber, uma metáfora que nos transporta da ilusão do sentido literal para o nosso verdadeiro sentido potencial. E, na medida em que a nossa

8 Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, Estudo 5, 2.

9 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, pp. 87-103.

10 G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957, p. 78.

linguagem é poética, figuramo-nos de um modo mais rico e mais aprofundado porque *mais fiel* àquele sentido potencial.

Ora, quando Heidegger afirma que «o metafórico apenas existe no interior das fronteiras da metafísica» (*das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik*), apenas enuncia uma meia verdade. É verdade que a metáfora é esta trans-gressão (*Über-tragung*) extática do visível para o invisível que permite as traduções metafísicas do sensível nos conceitos da razão – *eidos*, *arche*, *idea*, etc. Mas uma metafísica dualista que reduz o carácter extático dessa transgressão a uma oposição dogmática e incontornável entre o ser como presença e o não-ser como ausência, exprime uma metaforicidade comprometida, que vive já no esquecimento do seu próprio carácter metafórico. A metafísica dualista que Heidegger critica é precisamente esta metaforicidade auto-ocultante que recusa reconhecer que as suas definições do ser como presença (*eidos*, *entelecheia*, *ousia*, etc.) são apenas metáforas, figurações-como-se. A metafísica torna-se «ontoteologia» quando ela se toma à letra. Segundo a expressão de Nietzsche, «as verdades são ilusões que foram esquecidas enquanto tais, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível»[11].

Num ensaio intitulado *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), Nietzsche afirma que toda a verdade é metafórica. A especulação filosófica, diz ele, é no fundo apenas um «exército de metáforas» que dá a ilusão de uma «adequação» (*gleichmachen/gleichsetzen*) onde apenas existe inadequação. A filosofia é apenas um conjunto de «figuras» (*Bild* ou *Gleichnis*) da verdade[12]. Este processo de figuração metafórica é, para Nietzsche, a expressão por excelência da «vontade de poder» que quer conquistar e apropriar-se de tudo aquilo que é novo, reduzindo-o à figura do Mesmo (*Gleich*)[13]. A verdade, afirma Nietzsche, é apenas uma figuração antropomórfica: a interpretação do mundo a partir de uma significação projectada (*Sinn hineinlegen*) por um sujeito. Os nossos conceitos são então apenas figurações «imprimidas» e «impostas» (*Aufprägung*) à realidade. Por conseguinte, *toda* a iniciativa linguís-

11 Citado por Derrida, *La mythologie blanche in Marges*, Paris, Ed. de Minuit, 1972, p. 247 e segs.

12 Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, *Werke*, Berlim, 1973, vol III, 2, pp. 370-375.

13 *Ibid.*, p. 381.

tica do homem esforça-se, por meio de imagens, de palavras-fonemas e de conceitos, por figurar-se a realidade de um modo diferente do que ela é; e a realidade é assim deformada por uma série de pontuações da vontade subjectiva (*Willens-Punktationen*), a que Nietzsche chama «perspectivas» (*Perspektivischen Formen*)[14]. Este procedimento que nos leva a figurar a realidade impondo-lhe a nossa própria «impressão» subjectiva (*Aufprägung*) funda, segundo Nietzsche, o conceito supremamente metafísico da verdade do ser enquanto «presença eterna». «Impor a figura (*aufzuprägen*) do ser sobre o acontecer – eis a suprema vontade de poder»[15]. Por isso a conclusão que «a verdade é para o homem uma espécie de erro sem a qual uma certa espécie de seres vivos não poderiam viver»[16]. O *Übermensch*, acrescenta Nietzsche, seria aquele que se oferece voluntariamente a esse erro, que cultiva o *amor fati* do erro, o esquecimento da sua própria figuração que se exprimiria enquanto uma *aktive Vergessenheit* heróica[17].

Por conseguinte, Nietzsche, e depois dele Heidegger, apenas viram na metáfora uma desfiguração antropomórfica que permitia ao homem apropriar-se e dominar o futuro temporal da existência reduzindo-a a uma «figura» de presença metafísica. Mas a metáfora pode também servir positivamente como transfiguração que nos leva do mesmo (*das Gleiche*) para a alteridade diferente do possível: transfiguração que visa o dissemelhante a partir do semelhante e que se mostra mais como despojamento do que como posse. Não é de uma tal metaforicidade viva e transfiguradora que se trata, por exemplo, no louvor bíblico de Deus *como*: por exemplo, louvar Deus *como* Senhor, *como* magnífico,...? Longe de ser uma predicação ou adequação ontológica, o *como* funciona aqui como metáfora extática que nos transporta do mesmo para o Deus Transcendente. Por outras palavras, a estrutura-como da nossa figuração linguageira [*langagière*] funciona aqui de um modo ético e escatológico. «O desvio começou», sugere Ricœur, «no dia em que tentámos pensar esta constelação de nomes de louvor com um pensamento atributivo:

14 *Der Wille zur Macht*, *Nietzsches Werke*, Leipzig, 1911, II, 171-172; cf. Derrida, *Marges*, op. cit., pp. 18-19, 31-32, 362-363 assim como a introdução de G. Spirak da tradução inglesa de *De la Grammatologie*, John Hopkins UP, 1976, pp. XXI-XXXVIII.

15 Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, op. cit., p. 101.

16 Nietzsche, *Werke*, op. cit., II, 19.

17 Derrida, *Marges*, op. cit., pp. 163 e segs.; e *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 309.

Deus é isto ou aquilo. Dá-se o facto de a palavra ser não funcionar ontologicamente em tais frases. Mesmo "Deus é amor" podia ser um enunciado metafórico, no sentido em que o amor é um ícone de Deus, que ele é *como* o amor»[18].

Em *La mythologie blanche*, Derrida desenvolve a crítica heideggeriana da metáfora até a uma desconstrução exaustiva da linguagem metafísica. A metafísica, diz Derrida, releva-se (*aufhebt*) de um nível metamórfico já morto, usado e esquecido: um escrito branco e indivisível onde a metafísica é apenas um palimpsesto disfarçado e imposto. «A metafísica», escreve Derrida, «apagou em si mesma a cena fabulosa que a produziu e que permanece, no entanto, activa, irrequieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e coberto no palimpsesto»[19]; ou ainda: «O movimento da metaforização (origina mais desvanecimento da metáfora, passagem do sentido próprio sensível ao sentido próprio espiritual através do desvio das figuras) é apenas um movimento de idealização (...) (que) descreve o espaço de possibilidade da metafísica, e o conceito assim definido de metáfora pertence-lhe»[20]. Mas a qualificação «assim definido» é de

---

18 Ricœur, *in* colóquio franco-irlandês sobre *Heidegger e a Questão de Deus*, 25 Junho 1979, Cf. J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, pp. 277 e segs. Acerca da estrutura-como da revelação metafórica do ser, ver Derrida, *Le retrait de la métaphore*, *Poésie* 7, 1978, p. 116. Para compreender melhor este duplo uso – desfigurante e transfigurante – da metáfora, é necessário retomar a distinção central que Paul Ricœur faz entre «metáfora viva» e «metáfora morta». Diremos que a metafísica da presença se instaura numa metaforicidade morta e fetichizada que se toma por uma representação literal de uma «verdade» escondida e eidética, a que ele chama a «presença do ser». Na medida em que Heidegger critica essa manifestação inautêntica da metáfora, ele tem razão em denunciá-la como a «superioridade de uma instrumentalidade por uma subjectividade». No entanto, Heidegger nunca reconheceu a existência de uma metaforicidade autêntica e viva que fosse consciente de si mesma como metaforicidade que transfigura o mundo. Contudo, parece-nos que quando Heidegger afirma, em *Unterwegs zur Sprache*, que o verdadeiro sentido da linguagem poética é a sua *abertura ao mundo*, identifica aquilo que é para nós o carácter transfigurativo da metáfora viva. Como o explica Ricœur: «a poesia sobe de novo a encosta da linguagem quando a metáfora morta se esconde nas ervas. O que é a poesia verdadeira? É aquela, diz Heidegger, "que desperta a mais vasta visão", que "faz subir a palavra a partir da sua origem", que "faz aparecer o mundo". Ora, não é isso que faz a metáfora viva?» (Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., Estudo 8, 3).

19 Citado por Ricœur, *Ibid.*

20 Citado por Ricœur, *Ibid.*

maior importância. Porque Derrida, tal como Heidegger e Nietzsche antes dele, apenas dá uma definição parcial da metáfora; ele apenas evidencia o seu lado negativo e desfigurativo. Ora, uma tal desconstrução da metáfora passa-se no esquecimento daquilo a que Ricœur chama a «metáfora viva». A metáfora não é somente construção metafísica que apaga a sua própria construção temporal-extática. O metafórico pode também funcionar como transfiguração viva, quer dizer, como encarnação do sentido possível na carne sensível do mundo, transcendendo completamente esse mundo para o possível: encarnação-transcendência temporal que *se reconhece* enquanto tal. A metáfora viva é aquela que des-cobre e não a que re-cobre a sua própria estrutura de figuração. A figuração-como-se que se reconhece enquanto tal não é engano, mas abertura para o além.

É somente quando reconhecemos a figuração como transcendência para o horizonte do possível que podemos ver o duplo papel da metáfora como desfiguração reificadora de sentido (a metáfora morta) ou como transfiguração dinâmica de sentido (a metáfora viva). A metáfora viva permanece sempre aberta à descoberta da sua origem no horizonte do *posse*, horizonte que funda a nossa figuração do mundo e nos mantém atentos à *diferença* entre o homem-figurante e o *eschaton* que possibilita a sua figuração. Sem o reconhecimento desta *diferença escatológica*, toda a metáfora presta-se ao engano. Ao substituir o sentido desta diferença fundamental pelo não-sentido do «jogo de diferância [*différance*]», Derrida, parece-me, precipita a metáfora nas areias movediças do arbitrário. A metáfora é então, para Derrida, apenas um círculo que recusa toda a saída, uma *reductio ad absurdum* sem ponto de referência fora de si mesmo que permita escolher entre as figurações autêntica e inautêntica do sentido. Por isso a decadência sem limites da metaforicidade «assim definida», o «freeplay» de aporias que Ricœur comenta assim no oitavo estudo de *La métaphore vive*: «Esta eficácia da metáfora usada, assim substituída pela produção do conceito que lhe apaga o vestígio, tem por consequência última que o discurso acerca da metáfora é ele mesmo tomado pela metaforicidade universal do discurso filosófico. Podemos falar a este respeito de um paradoxo de auto-implicação da metáfora. O paradoxo é este: não existe discurso acerca da metáfora que se não diga numa rede conceptual, ela mesma engendrada metaforicamente. Não existe lugar não metafórico de onde percebamos os limites do campo

metafórico. A metáfora diz-se metaforicamente. Do mesmo modo a palavra "metáfora" e a palavra "figura" testemunham esta recorrência da metáfora. A teoria da metáfora reenvia circularmente à metáfora da teoria, a qual determina a verdade do ser em termos de presença. Por conseguinte, não poderia haver aí princípio de delimitação da metáfora, não existiria definição cujo definidor continue o definido: a metaforicidade é absolutamente não-dominável»[21].

Certamente, a metafísica da presença nunca poderia escapar ao círculo vicioso da metaforicidade morta e mortificante. Mas isso não significa que não exista nenhuma saída. Uma hermenêutica fundamental do possível que opera como metafórica transfiguradora e iconoclasta, seria sempre para nos libertar do fetichismo metafísico do próprio, sem nos abandonar ao não-sentido de uma desconstrução à deriva. É através de uma escolha ética que o sentido da linguagem se exprime enquanto metaforicidade autêntica ou inautêntica. «Da metáfora, o que se passa?» Derrida responde sem responder: «Nada, não há resposta, apenas que a metáfora vai além do

21 *Ibid.*, pp. 364-5: «A série dos primeiros filosofemas, sendo ela mesma metafórica, "não se domina" (9). Este estrato, segundo uma expressão feliz do autor, "prevalece então ele mesmo cada vez que um dos seus produtos – aqui o conceito de metáfora – tenta em vão compreender sob a sua lei a totalidade de um campo ao qual ele pertence" (*ibid*). Mesmo que conseguíssemos ordenar as figuras, uma metáfora pelo menos escaparia: a metáfora da metáfora, a qual seria a "metáfora maior" (10) E conclui "o campo nunca está saturado".»

Este reenvio circular que representa, segundo Derrida, o carácter irremediável de toda a metaforicidade, acede à sua mais explícita expressão, porque a mais metafórica, na noção metafísica da reapropriação da verdade numa luz-fundamento ou numa habitação-casa da presença. Esta metáfora da presença como fundamento ou habitação é, com efeito, «uma metáfora da metáfora: expropriação, ser-fora-de-sua-casa, mas ainda na sua habitação, fora de sua casa onde se encontra, se reconhece, se reúne e se parece, fora de si em si. É a metáfora filosófica como desvio na (ou em vista da) reapropriação, a parusia, a presença a si da ideia da luz. Percurso metafórico do *eidos* platónico até à Ideia hegeliana» (Derrida, *La mythologie Blanche*, in *Poétique* 5, 1971, p. 38).

Mas podemos aceitar esta ligação íntima entre a metafísica da presença e a metafórica da reapropriação sem ver aí uma razão para desconfiar de toda a metafórica. A metáfora pode também funcionar como transfiguração que substitui o reenvio extático para um sentido vertical ou reenvio circular da presença (ou o reenvio retorsivo da diferença). A metáfora circular não é uma metáfora autêntica, mas uma metáfora morta, uma desfiguração que reduz o sentido potencial a um sentido literal lexicalizado ao ponto de ser tomado por um sentido *próprio*.

recolhimento e dela mesma»[22]. Nós responderemos antes: da metáfora o recolhimento pode ir além dela mesma *para* o sentido fundamental que a torna possível e a torna significante[23]. A figuração

22 Derrida, *Le retrait de la métaphore*, *Poétique* 7, 1978, p. 27. Neste estudo, Derrida esforça-se por responder à crítica de Ricœur. Parece-me, no entanto, que o essencial da análise de Ricœur permanece válido: a metáfora permanece sempre, para Derrida, uma estrutura intransponível, apenas podendo ser desconstruída *a partir do interior*. Ao negar a transcendência do possível, para o qual toda a figuração metafórica se dirige ao infinito, Derrida é obrigado a recusar um sentido que estaria para além (meta) da metáfora; «Não há meta-metafórica, porque apenas existem metáforas de metáforas etc.» (p. 121). Assim ele declara que o traço da metáfora «possui a multiplicidade *interna*, a estrutura flectida-reflectida de um retiro» (p. 117, o sublinhado é nosso). Para Derrida é o retiro da metáfora que nos transcende e nos supera e não o contrário: «O drama, porque isto é um drama, é que mesmo que eu decida não falar mais metaforicamente da metáfora, não o conseguiria, ela continuaria a não necessitar de mim para me fazer falar, ventrilocar-me, a metaforizar-me» (p. 105).

23 A hermenêutica autêntica da metáfora como transfiguração ensina-nos que a metáfora é *vivente*, na medida em que ela transforma velhas metáforas em novas metáforas com o objectivo de trazer à luz novos horizontes possíveis do sentido. A metáfora é transfigurante quando ela se mostra como inovação linguística. Este renovamento transfigurante da língua pode também servir para ressuscitar metáforas mortas ou usadas. A metáfora pode assim sair do círculo do uso para reavivar a linguagem «... a reanimação de uma metáfora morta é uma operação positiva de deslexicalização que equivale a uma nova produção de metáfora, portanto de sentido metafórico; os escritores obtêm-no através de diversos procedimentos muito concertados e dominados: substituição de um sinónimo que faz imagem, adição de uma metáfora mais nova, etc... reanimada, a metáfora retoma de novo a função de fábula e de redescrição, característica da metáfora viva, e abandona a sua função de simples substituição no plano da denominação... a análise da metáfora morta reenvia a uma primeira fundação que é a metáfora viva» (Ricœur, *op. cit.*, p. 371). Ricœur conclui assim: «Falar metaforicamente da metáfora não é de modo algum circular, desde logo a posição do conceito procede dialecticamente da própria metáfora» (p. 371) (...) «não é então a metáfora que traz o edifício da metafísica platonizante; é antes aquela que usa o processo metafísico para o fazer trabalhar em seu benefício. As metáforas do sol e da habitação apenas reinam na medida em que o discurso filosófico as elege. O campo metafórico no seu conjunto está aberto a todas as figuras que se movimentam nas relações do semelhante e do não-semelhante, seja em quais forem as regiões do pensável» (p. 374). A figuração metafórica é um jogo dialéctico entre o *como* do semelhante e o *como-se* do dissemelhante: por vezes, ela substitui um pelo outro, num acto de encarnação que torna o possível de qualquer modo presente, ou num acto de transcendência que abre o presente ao possível; ora, é a «tensão» entre estes dois movimentos de substituição metafórica que permite ao homem servir-se das suas figurações viventes para se libertar das suas figurações mortas e fetichizadas.

hermenêutica é transfiguração, na medida em que ela se inscreve num «pensar mais», que é em primeiro lugar um «significar mais» (*Mehrdeutigkeit*) e em último lugar um «viver mais».

Esta instância ética da metáfora transfiguradora manifesta-se claramente, parece, no discurso poético «no qual a *épochê* da referência ordinária é a condição negativa de uma manifestação de referência de segundo nível»[24]. A transfiguração estética testemunha que a figuração se relaciona sempre com uma possibilitação do sentido (o *posse*) que serve de referência secundária fundamental. O discurso poético mostra-se assim como um entrelaçamento quiasmático entre a figuração primária da nossa experiência vivida e a figuração crítica e reflectida; ele mostra-nos que aquilo que descobrimos explicitamente ao nível especulativo estava já inscrito, enquanto interpretação implícita, no nível primário da experiência: «Aquilo que o discurso poético traz à linguagem, é um mundo pré-objectivo onde nos encontramos já desde o nascimento, mas também no qual projectamos os nossos mais próprios possíveis. É então necessário abalar o reino do objecto, para deixar ser e deixar dizer-se a nossa pertença primordial a um mundo que habitamos, quer dizer, que a todo o momento nos precede e recebe o cunho das nossas obras. Em resumo, é necessário restituir à bela palavra «inventar» o seu sentido desdobrado, que implica simultaneamente descobrir e criar»[25]. Deste modo, a hermenêutica da figuração estética ensina-nos que toda a interpretação, seja ao nível implícito da experiência vivida, seja ao nível explícito da especulação, é sempre interpretação metafórica, interpretação *como* que se abre ao possível. Reduzir a hermenêutica fundamental do *posse* a uma metafísica do *esse*, é instaurar uma filosofia especulativa que esquece a sua origem metafórica e figurativa. Por isso, o dever ético de todo o movimento especulativo de permanecer fiel à hermenêutica poético-estética que lhe recorda a sua metaforicidade, o seu duplo movimento da abertura crítica e da encarnação envolvente. «O pensamento especulativo», conclui Ricœur, «apoia o seu trabalho na dinâmica da enunciação metafórica e ordena-a ao seu próprio espaço de sentido. A sua réplica apenas é possível porque a *distanciação* constitutiva da instância crítica é contemporânea da experiência de pertença, aberta ou reconquistada pelo discurso poético, e

24 Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., Estudo 8, 5.
25 *Ibid.*, p. 387.

porque o discurso poético, enquanto texto e obra, prefigura a distanciação que o pensamento especulativo traz ao seu mais alto grau de reflexão.» Aquilo que é assim concedido ao pensamento pela verdade *tensional* da poesia, é «a mais originária e mais dissimulada dialéctica: aquela que reina entre a experiência de pertença no seu conjunto e o poder de distanciação que abre o espaço do pensamento especulativo»[26].

---

26 *Ibid.* A metaforização da metafísica é apenas uma desfiguração na medida em que ela reduz a diferença entre a presença semelhante e a ausência dissemelhante ao *mesmo*. Quer dizer, na medida em que ela esconde a sua estrutura figurativa-como-se. Mas esta diferença entre o semelhante e o dissemelhante, que exprime a estrutura figurativa da metáfora, não se limita à metaforicidade especulativa, mas mostra-se antes já ao nível mais primitivo dos nossos «speech acts». Toda a linguagem, especulativa ou primitiva, é metafórica-figurativa no sentido em que ela pertence a um duplo movimento: i) ao movimento de identificação singularizante (que concretiza o horizonte do possível no presente); e ii) ao movimento de caracterização universalizante (que dirige o presente para o horizonte aberto do possível). O discurso da nossa linguagem comum, assim como o discurso poético e especulativo, participam nesse duplo movimento de distanciação-encarnação. E esta dupla pertença ao «procedimento abstractivo e ao procedimento de concretização faz com que a significação seja um trabalho inacabado, uma incessante odisseia... A enunciação metafórica opera simultaneamente em dois campos de referência. Esta dualidade explica a articulação no símbolo de dois níveis de significação» (Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 377-8).

A primeira significação refere-se ao campo do semelhante, e introduz um movimento de substituição e de encarnação do possível no actual (o já experimentado, conhecido, visto, etc.). A segunda significação, em contrapartida, é relativa ao campo do dissemelhante e do diferente, quer dizer, ao domínio radicalmente transcendente e novo do possível. Esta segunda significação é mais fundamental no sentido em que ela funda, orienta e valoriza a primeira: «essa transferência de um campo referencial a outro supõe que esse campo de referência, onde ele contribui desde logo para fazer aparecer a configuração, seja já constituído para a retirar do seu enraizamento primeiro. É portanto no visado semântico desse outro campo que reside a energia capaz de operar essa extracção e essa transferência. Mas isso não seria possível se a significação fosse uma forma estável. O seu carácter dinâmico, direccional, vectorial, conspira com o visado semântico que procura preencher a sua intenção» (p. 379). Todo o discurso é figurativo, uma *bildliche Redeweise*. É através da nossa escolha ética que a nossa linguagem se exprime de um modo transfigurante ou desfigurante.

Na figuração metafórica, o campo conhecido do sensível é sempre uma prefiguração de um campo referencial desconhecido e dissemelhante. Mas esta pre-

figuração do segundo *como* o primeiro, do dissemelhante e estranho *como* o semelhante e familiar, é igualmente um movimento no sentido inverso, a saber, uma «veemência» potencial e virtual que nos liberta ao mesmo tempo do familiar e o «transpõe para um campo novo que ela pode informar com a sua própria virtude figurativa» (Ricœur, *Ibid.*). É este dinamismo de um desdobramento do sentido que caracteriza o processo metafórico enquanto tal. Ele funda todo o movimento semântico como passagem do familiar para o possível e faz-nos assim compreender que existe uma dialéctica radical entre o particular que é percepcionado actualmente e o universal que permanece sempre o horizonte possibilitante do futuro. Deste modo, a descoberta do processo metafórico ensina-nos que o semelhante (*similar*) não é verdadeiramente redutível à representação do mesmo (*same*), mas mostra-se antes *figurativamente* como abertura perpétua para o dissemelhante, isto é, para o *possível*. «O visado do universal não é a manifestação das imagens que o acompanham, o ilustram... significar é sempre outra coisa diferente de representar» (p. 381). Portanto, mesmo se esse desdobramento metafórico parece reduzido a uma lógica de identidade do mesmo e da presença, esta redução é apenas uma figuração-como-se que traz em si a tensão crítica do duplo movimento metafórico. Parece-nos que Paul Ricœur tem então realmente razão em afirmar que uma teoria especulativa pode existir «sem que esse jogo (da dupla significação) encontre alguma vez repouso num saber absoluto que lhe absorveria as tensões» (p. 382).

Esta transcendência crítica da figuração autêntica não poderia existir se todo o acto linguístico de figurar não fosse ao mesmo tempo uma transcendência reflexiva, um figurar-se que permite ao homem distanciar-se de si mesmo. O figurar-se reflexivo permite-nos distanciar relativamente às nossas figuras-metáforas, a fim de que aí se reconheça a abertura para um horizonte de sentido fundamental que o possibilita. Esta abertura da metáfora é um êxtase que *recebe* o seu sentido fundamental ao mesmo tempo que o projecta. A metáfora não é somente um visado activo do sentido, mas a *recepção* do sentido como *dom* do *eschaton*. Heidegger parece ignorar esta abertura receptiva da figuração metafórica quando escreve, na *Carta sobre o Humanismo*, que «o discurso acerca da casa do ser não é uma *metáfora* que transporta a imagem de "casa" para o ser, mas é a partir da essência do ser convenientemente pensado que poderemos um dia pensar o que é "casa, e "habitar"». Heidegger apenas reconhece na metáfora uma projecção que visa o não-próprio e o estranho (*unheimlich*), a partir do próprio e do familiar. Mas a metáfora, compreendida na sua essência autêntica como transfiguração, é também e mais fundamentalmente recepção à doação possibilitante do sentido, doação ontológica ou escatológica que nos revela que aquilo que tomamos por «próprio» e «familiar» é, no fundo, «não-próprio» e «estranho». Enquanto transfiguração, a metáfora ensina-nos que uma «casa» apenas pode ser pensada a partir do ser (enquanto «poder-ser do sentido»). A metáfora não é somente transporte do familiar para o fundamental, mas relação do fundamental ao familiar, relação que possibilita o familiar e que faz com que o familiar permaneça, no fundo, estranho, não-próprio e não apropriável.

III. MITO E LOGOS

A dialéctica da metáfora e da razão aplica-se também à questão da interpretação do mito. Nos nossos dias, um grande número de filósofos mostram-se hostis a esses textos metafóricos/simbólicos qualificados de *míticos*. Para alguns, o mito tornou-se uma categoria quase pejorativa. Desconfiamos como se de um veículo de preconceito, de mistificação ou de engano se tratasse. As críticas mais frequentes do mito formulam-se a partir de duas hermenêuticas principais: 1) *a hermenêutica da suspeita* [*soupçon*] (para retomar a expressão de Ricœur); e 2) *a hermenêutica da transcendência*.

A primeira desconfia do mito por razões *epistemológicas*. Os pensadores que subscrevem esta hermenêutica – como Freud, Marx, Barthes e outros – têm a tendência para suspeitar do mito, para o desmontar e o desmistificar; o mito é visto como uma representação secundária de alguma verdade ou realidade primária que preexiste a essa representação. Por conseguinte, segundo esta abordagem, o *sentido* do mito encontra-se *anterior* às figuras míticas e apenas pode ser desvendado por meio de uma desconstrução arqueológica que nos permita encontrar as pré-condições genéticas escondidas *atrás* da representação mítica. Por outras palavras, a apresentação directa do sentido pressupõe que destruamos a sua representação indirecta nas fabulações ou ficções míticas. Por exemplo, Marx considera o mito enquanto expressão primitiva de um povo tomado sempre na sua «pré-história». Para Marx, a transição progressiva da pré-história – onde o homem se encontra degradado e alienado – à -história da luta socioeconómica, acompanha-se de um reconhecimento que todo o mito é uma superestrutura ideológica predeterminada pelas condições materiais de trabalho e de produção. Foi, aliás, a partir de uma tal hermenêutica marxista da suspeita que Roland Barthes definiu os mitos e as mitologias modernas como estratégias capitalistas que têm por objectivo fetichizar as mercadorias do consumo popular. Além disso, Freud tinha muitas vezes a tendência para tratar o mito – como no caso do mito de Édipo – como uma simples projecção condensada e sublimada de pulsões libidinosas reprimidas. Todos estes pensadores se mostram desconfiados relativamente ao mito, na medida em que o consideram como uma transposição estratégica e muitas vezes enganadora de um sentido anterior que pré-condiciona a forma e o conteúdo do mito, mas que permanece encoberto pela própria transposição mítica. Por isso

a necessidade, segundo eles, de reconduzir os mitos ao seu sentido pré-determinante e escondido, ao *arche* real atrás do *mythos* irreal.

Por outro lado, encontramos uma hermenêutica da transcendência que se mostra igualmente desconfiada do mito – mas por razões muito diferentes. Aqui referimo-nos a pensadores religiosos que recusam o fenómeno do mito enquanto idolatria do sagrado: como um regresso lamentável a uma experiência pagã que bloqueia a passagem santa para o infinito – para o Deus transcendente da Bíblia. Esses pensadores da transcendência – como Levinas, Bultmann ou Girard – opõem-se então ao mito mais por uma preocupação *ética* do que *epistemológica*. Eles acusam o mito de propagar cultos mistificadores e politeístas e de trair assim a mensagem ética da Revelação monoteísta. Rudolf Bultmann, por exemplo, no primeiro volume da sua *Théologie du Nouveau Testament*, desconstrói sistematicamente as interpretações da *salvação* e do *salvador* propagadas nos mitos das religiões-mistérios gregas ou gnósticas (nas quais Dioniso, Átis e Osíris, por exemplo, são considerados como equivalentes a Cristo segundo o mesmo modelo de um *Kyrios* sacrificial). Bultmann rejeita qualquer identificação de Cristo com os *salvadores* míticos dos cultos helénicos ou babilónicos. E para nos impedir de «mitificar» assim Cristo, ele esforça-se por «desmitologizar» o cristianismo tradicional helenizado para encontrar a experiência pura e existencial da fé judaico-cristã. Em *Le bouc émissaire*, René Girard leva essa desmitologização ética do mundo ainda mais longe ao ver no mito a origem do mal, na medida em que ele é sempre acusado de enraizar-se numa violência persecutória dirigida contra uma vítima inocente – vítima que serve de bode expiatório e cujo sacrifício resolveria uma crise social. Estes pensadores monoteístas concordam todos em desenvolver uma hermenêutica crítica que possa desmitologizar os mitos e livrarem-nos da sua influência nefasta e oculta.

Para os pensadores da suspeita e da transcendência acima evocados, a hermenêutica crítica deve funcionar unicamente como *desmistificação arqueológica*, que deve permitir regressar até à verdade que os mitos mascaram. Segundo os pensadores da suspeita, o mito mistifica-nos porque ele é apenas uma sublimação fantasista de condições reais (empíricas, biológicas, socio-históricas), cujo antecedente causal é desvanecido pela própria sublimação. Segundo os pensadores da transcendência, o mito mistifica na medida em que ele reduz o nosso desejo de infinito à imanência do finito.

Mas é o mito sempre «mau» do ponto de vista ético e epistemológico? Não é ele mais do que uma mera representação enganadora ou maléfica: desfiguração regressiva do sentido que nos reenvia sempre para trás, bloqueando assim o caminho progressivo que conduz à verdade? Ao ver apenas no mito uma referência causal a uma realidade pré-determinante e a um desejo transvestido, a hermenêutica arqueológica não vai muito longe. Certamente, o mito é mais do que um sistema significante autónomo e autogerador (a tese estruturalista). Certamente, o mito faz referência a qualquer outra coisa diferente de si mesmo (ele não é como nos queria fazer crer a etnologia romântica, a *creatio ex nihilo* de uma fabulação arbitrária). Mas aquela «qualquer coisa» à qual o mito faz referência não é necessariamente determinada por causas anteriores. Como o mostra Ricœur, existem também algumas figuras míticas cujo referente quebra o círculo causal da imanência finita e nos dirige para um sentido escatológico, para o horizonte transcendente do futuro. Tais mitos não se limitam à «referência de primeiro grau», a saber, ao mundo histórico real; eles envolvem-se em leis causais do horizonte histórico e abrem-nos a uma referência simbólica «de segundo grau» cujo sentido ainda não existe.

O sentido escatológico do mito encontra-se *antes* da narração figurativa e não *atrás dela*. O mito não re-presenta esse sentido; ele antecipa-o na sua alteridade e conduz-nos à sua revelação. Ricœur chama esse referente novo do mito «o mundo do possível», mundo simultaneamente inventado e descoberto pela intencionalidade da figuração linguística que produz os mitos:

> *O modelo hermenêutico que eu proponho privilegia o espírito permanente da linguagem, não como qualquer excesso decorativo ou qualquer efusão subjectiva, mas como capaz de abrir o horizonte de outros mundos do sentido. (...) O mito não se reduz a uma nostalgia de um qualquer mundo perdido no passado. Ele pode também servir para revelar mundos novos e sem precedentes, abrir-nos a outros mundos possíveis. Existem três níveis de linguagem – o nível comum (analisado pela filosofia analítica), o nível científico e codificado (analisado pelo estruturalismo, por exemplo) e, em terceiro lugar, o nível mítico-poético dirigido para a revelação do possível. (...) Enquanto a análise estrutural/estruturalista se preocupa com sistemas imanentes aos textos e aos códigos textuais, a hermenêutica que eu proponho inclina-se para o «sentido» produzido por esses*

códigos. O carácter decisivo desta hermenêutica é o de chegar a abrir *textos para neles* descobrir *o mundo. Esta hermenêutica não se limita aos textos, nem aos autores desses textos, mas interessa-se, sobretudo, pelos mundos de sentido descobertos pelos autores e pelos textos. E é pela interpretação desses mundos, actuais e possíveis, que o mito pode também ajudar-nos a compreendermo-nos melhor a nós mesmos*[27].

Mas Ricœur acautela-nos contra os etnólogos ingénuos que apenas vêem no mito a representação de uma experiência primitiva e inocente, superior à nossa experiência moderna dita «decadente». Os mitos não são nem necessariamente «bons», nem necessariamente «maus». Existem bons e maus mitos, segundo os usos e as reinterpretações que nós (o público) fazemos. Por exemplo, a figura mítica de Prometeu pode servir tanto como herói de dominação (para um público nazi), como herói de libertação não-violenta (para um público pacifista). Um mito não é bom ou mau *em si*, mas *para nós*, quer dizer, segundo a sua recepção interpretativa por cada geração, comunidade ou indivíduo.

Parece-me que esta transição de uma abordagem puramente arqueológica do mito para uma abordagem escatológica (enquanto referência de segundo grau aos mundos novos e possíveis) possui uma importância fundamental. Ricœur tinha já mostrado, em *La symbolique du mal*, por uma análise hermenêutica-comparativa dos diversos sistemas mitológicos, que podemos distinguir na história cultural uma progressão dos mitos cosmológicos (onde o mal é um dado involuntário, imposto por dramas cosmogónicos) aos mitos antropológicos (onde o mal se torna uma escolha ética para o homem). Na sua introdução a este livro, sublinha a necessidade de interpretar os mitos de um modo *crítico*. Por crítico, não quer dizer que os desmascare como sendo apenas subterfúgios maléficos e desonestos. Quer dizer que é preciso fazer a *distinção* entre a sua força explicativa, que serve para justificar o mundo de um modo não reflectido ou dogmático, e a sua força *de exploração* que abre o nosso

27 «Myth as the Bearer of possible worlds», debate de Paul Ricœur com Richard Kearney in *The Crane Bag Book*, editado por R. Kearney e M.P. Hederman, Dublin, 1982 (reedição do *Crane Bag*, 1978, Vol. II n.º 1 & 2), p. 266. Uma versão redigida deste debate foi publicada em *Dialogues with contemporary continental thinkers*, por Richard Kearney, Manchester UP, 1984.

espírito a um sentido novo. Ricœur qualifica esta segunda força do mito, a força de exploração, de «simbólica». O simbólico, diz ele, ajuda-nos a «descobrir e a revelar o laço entre o homem e aquilo que ele considera como sagrado»[28].

Com o objectivo de estabelecer esta distinção entre o lado dogmático e o lado simbólico-ético do mito, Ricœur preconiza uma certa diligência «desmitologizante». Mas ele não emprega esta desmitologização segundo um método redutor. Ele evita reduzir o mito a uma simples codificação de uma mensagem lógica ou empírica. Muito pelo contrário, Ricœur entende dever proceder por uma hermenêutica escatológica cujo *logos* crítico respeite as potencialidades transfigurantes do *mythos* simbólico. Apenas podemos distinguir esta dimensão transfigurante da dimensão mistificadora dos mitos por meio de uma tal clarificação crítica. Por outras palavras, esta hermenêutica tem a tarefa de distinguir o bom ou o mau uso do mito ao nível da sua reinterpretação por cada geração, comunidade ou indivíduo. Conscientes, então, das possibilidades desfigurantes, assim como das transfigurantes do mito, não podemos já abordá-lo de um modo ingénuo e não crítico:

> *A nossa compreensão do mito deve começar por uma reapropriação selectiva. Não somos primitivos vivendo ao nível imediato do mito: o mito permanece sempre para nós mediatizado e opaco (...). Por vezes, certas formas recorrentes dos mitos tornam-se desviantes e perigosas, como por exemplo, o mito do poder absoluto (o fascismo) e o mito do bode expiatório sacrificial (o anti-semitismo e o racismo). Não temos mais o direito de falar de «mitos em geral». Devemos examinar criticamente o conteúdo de cada mito e as intenções fundamentais que o animam. O homem moderno não pode ignorar o mito, nem o considerar ingenuamente* prima facie. *O mito estará sempre connosco, mas devemos sempre abordá-lo criticamente*[29].

Uma tal reapropriação crítica dos mitos depende dos critérios ético-escatológicos da libertação. Os mitos que nos libertam, ao nível pessoal ou colectivo, são autênticos; aqueles que nos aprisionam num preconceito reaccionário são inautênticos. E a libertação

28 P. Ricœur, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960.
29 *The Crane Bag Book*, op. cit., p. 265.

visada pelos mitos não pode ser exclusiva; ela deve, afirma Ricœur, incluir toda a humanidade:

> *Creio que chegámos aqui a uma convergência fundamental entre o mito e a razão. A razão autêntica* (logos), *do mesmo modo que o mito autêntico* (mythos), *dependem ambos de um compromisso para a libertação universal. Quando o mito é considerado como fundador de uma comunidade específica, excluindo absolutamente todas as outras, as possibilidades de perversão – o nacionalismo chauvinista, o racismo, etc... – encontram-se já presentes, (...) o potencial de cada mito autêntico supera sempre os limites de uma comunidade ou de uma nação particular. O* mythos *de uma comunidade qualquer possui sempre qualquer coisa que supera as suas próprias fronteiras; ele é portador de outros mundos possíveis. (...) Nada viaja ou circula assim tão longamente ou eficazmente como o mito. Por isso, a conclusão que, embora os mitos derivem de culturas específicas, eles são também capazes de emigrar e de se desenvolver em parâmetros culturais* novos[30].

Por conseguinte, se a hermenêutica escatológica do mito adopta uma certa diligência desmitologizante, não é para des-simbolizar os mitos *enquanto mitos*, mas, opostamente, para desconstruir as perversões abusivas que eles podem conter ou receber com o objectivo de preservar a sua dimensão autenticamente simbólica. É esta dimensão simbólica do mito que corre o risco de ser ignorada pelas interpretações literais ou unidimensionais da hermenêutica da suspeita, hermenêutica que recusa reconhecer o seu potencial de transfiguração libertadora. Como verifica Ricœur:

> *O mito pode alienar-se da sua estrutura simbólica, na medida em que ele se reifica numa explicação redutivamente materialista do mundo. Assim, interpretar o mito literalmente, é interpretá-lo mal – porque o mito é essencialmente simbólico. É quando os mitos estão reificados que é preciso recorrer a uma desmitologização, não do seu sentido simbólico, mas da cristalização desse sentido. (...) Bultmann, por exemplo, ignora esta dimensão autenticamente simbólica do mito; ele apenas reconhece aí um conteúdo literal ou pseudo-simbólico;*

30 *Ibid.*, pp. 265-266.

por consequência, não compreende que é somente a reificação e a perversão do sentido simbólico que deve ser desmitologizada e não o sentido simbólico enquanto tal[31].

Ao recordar-nos que o mito não é somente uma mistificação a desconfiar e uma deformação a desconstruir, mas também em certos casos uma transfiguração que afirma a liberdade e a alteridade do sentido, a hermenêutica escatológica é, deste modo, a diligência mais fiel à dialéctica do sentido.

31 *Ibid.*, p. 264.

CAPÍTULO DEZ

A POSSIBILIDADE ESCATOLÓGICA

> *Simbolizado pelo signo Ø, o operador de transcendência, em qualquer esfera que o situemos, indica...«a imaginação» de um outro espaço no qual figure de um modo vazio, tal o lugar do morto, a outra possibilidade indeterminada que nos fez ao menos pensar, mesmo que nos seja impossível conhecê-la. Colocada à distância e em dúvida, apreciação do resultado e situação do resultado no vasto campo dos outros possíveis.*
>
> STANISLAS BRETON, *Théories des Idéologies*

Podemos interpretar o sentido escatológico da «persona» de outrem, da «aura» do texto ou do *animus* da coisa, como o horizonte do possível que nos conduz para Deus ou para o Bem (ou se preferirmos para o Bem Divino). Mas como devemos nós compreender esta possibilidade escatológica que é a própria impossibilidade de uma determinação idêntica e directa? Para melhor compreender esta possibilidade do Bem Divino, apoiar-nos-emos principalmente na interpretação ético-escatológica da «Ideia teleológica», no último Husserl. Esta interpretação distingue-se radicalmente da interpretação ontológica do primeiro Husserl das *Investigações Lógicas*, e em particular da sexta *Investigação* onde ele anuncia a intuição categorial do ser. Estas duas interpretações, ético-escatológica e ontológica, são igualmente possíveis a partir da descrição estritamente fenomenológica da estrutura intencional-extática da consciência humana. Interpretar o «sentido fundamental» da nossa existência extática como o ser ou

como o Bem Divino, para Husserl como para qualquer intérprete, depende de uma *escolha* e de uma *crença* hermenêuticas.

Na *Krisis*, Husserl define a Ideia teleológica enquanto sentido escatológico que funda simultaneamente a consciência transcendental do mundo e a história da emergência desta consciência. A estrutura antecipativa da consciência intencional caracteriza-se aqui como superação do sujeito em direcção a uma Ideia teleológica que constitui a sua forma-limite de aperfeiçoamento. Desde logo se assinala uma diferença profunda entre a *ideação teleológica* da essência como possibilidade e a *ideação categorial* da essência como presença[1]. A primeira ideação mostra-se como configuração extática vazia, a segunda como configuração eidética preenchida (*Wesenschau*).

A Ideia teleológica ou a Ideia no sentido kantiano, significa para Husserl a abertura ao horizonte infinito e *immer wieder* do sentido fundamental. Assim, Husserl parece reconhecer na *Krisis* a prioridade da dimensão protencional da intencionalidade, quando define a história da filosofia como prescrição teleológica e como tarefa do aperfeiçoamento do sentido. Esta estrutura extática do *immer wieder* do horizonte noemático estava já esboçada nas *Ideen* (§ 149); mas é apenas na *Krisis*, e particularmente no Apêndice 13, que esta dimensão teleológica da Ideia recebe a sua descrição mais pormenorizada e é enfim reconhecida enquanto raiz comum da teoria e da ética. Na primeira parte de *Die Krisis*, Husserl fala várias vezes da filosofia transcendental como de um «dever». E, por outro lado, afirma muito claramente em *La philosophie comme prise de la conscience de l' humanité* que «ser homem é ser num sentido teleológico, é dever-ser»[2]. Husserl parece aprovar assim a convicção de Kant, que toda a ontologia deve ser completada por uma escatologia ética. Para ambos, a consciência ética, assim como a consciência teórica, é estruturada teleologicamente como passagem para uma Ideia última e incondicionada, recusando todo o preenchimento definitivo. Kant disse-o aliás muito claramente na sua crítica da ilusão transcendental: o *telos* fundamental apenas pode ser pensado autenticamente por um visado ético – *die Absicht aufs höchste Gut*[3].

---

1 J. Derrida, introdução à *L'Origine de la géométrie* de E. Husserl, tr. fr. Derrida, Paris, PUF, 1974, pp. 147 e segs., e também *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, pp. 67 e segs.

2 Citado por Derrida, introdução à *L'Origine de la géométrie*, op. cit., p. 149.

3 Ver Ricœur, *La liberté selon l'espérance* in *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, p. 407.

Este visado do soberano bem é a expressão de um *dever*, dever que se articula segundo «postulados» que fundam os limites da razão teórica na esperança ética e religiosa de um *telos/eschaton* por vir. Em *La liberté selon l'espérance*, Paul Ricœur precisa o contributo desta esperança: «(Os postulados) designam uma ordem de coisas por vir... Os postulados falam à sua maneira de um Deus "ressuscitado dos mortos". Mas a sua maneira é a da religião nos limites da simples razão; eles exprimem a implicação existencial minimal de um visado prático, de uma *Absicht*, que se não pode converter em intuição intelectual. A "extensão" – *Erweiterung* –, o "aumento" – *Zuwachs* – que exprimem, não é uma extensão do saber e do conhecer, mas uma "inauguração", uma *Eröffnung* (*Crítica da Razão Prática*, tr. fr., p. 144) e esta abertura é o equivalente filosófico da esperança»[4]. A esperança escatológica é a esperança do «reino possível dos fins», segundo a terceira formulação do imperativo categórico que Kant fornece nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Esse reino possível dos fins representa simultaneamente o *telos* ético do soberano Bem (*böchste Gut*) e o *telos* religioso do Deus da ressurreição. Podemos então dizer que a liberdade autêntica se exprime simultaneamente enquanto esperança de participar no soberano bem e enquanto esperança de participar na ressurreição divina. Existimos na liberdade na medida em que existimos na procura e na espera de uma possibilidade teleológica vindoura. E esta possibilidade revela-se, em Kant, segundo o triplo postulado da liberdade, da imortalidade e da existência de Deus. «A imortalidade kantiana é, portanto, um aspecto da nossa exigência de efectuação do soberano bem na realidade: ora, esta temporalidade, esse "progresso ao infinito", não está em nosso poder; não o podemos oferecer-nos; apenas podemos encontrá-lo (*antreffen*, p. 131). É neste sentido que o postulado da imortalidade exprime a face de esperança do postulado da liberdade: uma proposição teórica, que diz respeito à continuação e à persistência indefinida da existência, é o equivalente filosófico da esperança da ressurreição. Não é por acaso que Kant dá o nome de espera – *Erwartung* – a esta crença... A esperança kerigmática é assim aproximada pelo movimento que transporta da exigência prática ao postulado teórico, da procura à espera»[5].

4 *Ibid.*, pp. 408-9.
5 *Ibid.*, pp. 410-411.

Assim, a temporalidade extática da intuição sensível, esboçada por Kant na *Estética Transcendental*, encontra o seu sentido fundamental na esperança escatológica. A espera da Ideia teleológica encontra a sua verdade na exigência ético-religiosa de ultrapassar toda a ilusão metafísica, para apontar para o *eschaton* do Reino: «A espera "teórica" articula-se na exigência "prática". Este nó é o do prático e do religioso, da obrigação e da crença, da necessidade moral e da hipótese existencial. E, ainda aqui, Kant não é grego, mas cristão; as escolas gregas, diz ele, não resolveram o problema da possibilidade prática do soberano bem; elas acreditaram que a sabedoria do sábio envolvia na sua unidade analítica a via justa e a via feliz. A síntese transcendental do soberano bem é, pelo contrário, a aproximação filosófica mais cerrada ao Reino de Deus segundo os Evangelhos»[6]. A crítica kantiana da ilusão da presença prova uma recusa iconoclasta de toda a totalização prematura do sentido vindouro. Kant erige-se assim em defensor do sentido escatológico contra toda a idolatria de um «falso culto» ou de uma «fé servil». «Simultaneamente, mal e esperança são mais solidários do que alguma vez o pensaríamos; se o mal do mal nasce na via da totalização, ele apenas aparece numa patologia da esperança, como a perversão inerente à problemática da realização e da totalização. Em resumo, a verdadeira malícia do homem apenas aparece no Estado e na Igreja, enquanto instituições da semelhança, da recapitulação, da totalização... Por conseguinte, a regeneração da liberdade é inseparável do movimento pelo qual as figuras da esperança se libertam dos ídolos da praça pública...»[7].

Devemos então pensar as figuras do soberano bem e do Deus da ressurreição como *figuras do Fim*. De outro modo elas degeneram, muitas vezes contra a sua vontade, em ídolos fetichizados. Essas figuras do Fim operam ao nível da *Dialéctica Transcendental* de Kant, enquanto Ideias teleológicas que se opõem a qualquer tentativa de as tornar «adquiridos» assegurados. As figuras do Fim são «dons» que recebemos, mas que nunca possuímos: enquanto dons escatológicos, elas apenas se oferecem segundo o modelo *figurativo* da analogia e do esquema (*Bild*). Como diz Ricœur, a propósito de Cristo: «Cristo (...) é a figura do Fim. Como tal, esta "represen-

6 *Ibid.*, p. 412.
7 *Ibid.*, p. 414.

tação" do Bom Princípio não tem por efeito "alargar o nosso conhecimento para além do mundo sensível, mas unicamente (...) exprimir figurativamente, pelo uso prático, o conceito daquilo que para nós é insondável" (p. 85). "Está aí, a título de explicação", diz Kant, "o esquematismo da analogia sem o qual nós não podemos passar" (p. 90). É nos estreitos limites de uma teoria do esquema e da analogia (...) que a filosofia se aproxima, não somente das significações da esperança, mas da figura de Cristo na qual se concentram essas significações»[8].

Na *Krisis*, Husserl pronuncia-se explicitamente sobre a vocação teleológica do homem: «Podemos compreender que por todo o lado se anunciem saídas para a práxis com um aperfeiçoamento concebível, *formas-limites* para as quais tende, como para um pólo invariante e inacessível, cada série de aperfeiçoamentos»[9]. Por conseguinte, a nossa figuração da Ideia teleológica é sempre *como-se* e não categorial ou intuitiva. A Ideia do infinito, que se desenrola enquanto temporalização teleológica, apenas podia ser figurada *como-se*, porque ela anuncia-se sem aparecer numa presença do presente. Por outras palavras, o *telos* escatológico que possibilita a fenomenalização, nunca se fenomenaliza ele mesma; ele apenas se nos apresenta ausentando-se.

Jacques Derrida comentou assim esse papel central mas alusivo que desempenha a Ideia teleológica na filosofia de Husserl: «A Ideia no sentido kantiano, pólo regulador de toda a tarefa infinita, assume funções diversas mas sempre análogas e decisivas em vários pontos do itinerário husserliano... Ora, concedendo àquilo que ela condiciona uma atenção crescente, Husserl nunca fez da própria Ideia o tema de uma descrição fenomenológica»[10]. Derrida tem certamente razão. Mas, Husserl não podia fazer da Ideia o tema de uma descrição fenomenológica, porque o *telos* escatológico escapa-se a toda a intuição fenomenológica. O *telos* não é nem um objecto finito, nem um eidos determinado que se pode oferecer como presença. Apenas o poderíamos reconhecer, portanto, por meio de uma figuração infinitista enquanto *possibilidade escatológica*: possibilidade que se

8 *Ibid.*, p. 415.

9 Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, La Haye, Nijhoff, 1954, tr. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 39.

10 Derrida, Introdução à *L'Origine de la géométrie*, op. cit., p. 150.

mostra simultaneamente enquanto *Urstiftung* e *Endstiftung*, esquivando-se a todas as nossas figurações e apelando-nos a uma tarefa ética.

Nas *Ideias* (§ 143), e ainda na *Lógica Formal e Transcendental* (§ 16), Husserl esforçou-se por elucidar esta Ideia teleológica, mas nunca o conseguiu. A possibilidade teleológica ultrapassa todo o conhecimento que podemos ter dela; ela é o pólo de uma intenção sem intuição e, enquanto tal, circunscreve os limites do sentido da fenomenologia husserliana e de todo o saber filosófico[11]. Mas a possibilidade teleológica não é somente aquilo a partir do qual a filosofia transcendental se instaura, com o objectivo de perseguir a tarefa do aperfeiçoamento da consciência; ela é também o *telos* que, na alvorada da história ocidental, motivou o primeiro salto para a idealidade e, consequentemente, inaugurou o advento da ciência e da filosofia em geral, e da geometria em particular[12]. Este *telos* não é um qualquer *eidos* platónico que existiria como uma presença eterna para além da história. O *telos* está devotado à história, porque ele é a «possibilidade escatológica» da própria história da consciência humana. A «possibilidade escatológica» é, com efeito, uma sobrerrealidade (*Überwirklichkeit*) que constitui o sentido final (*Zwecksinn*) de toda a «realidade» histórica. Em resumo, o *eschaton* não é, mas possibilita tudo aquilo que é; ele é a possibilidade que *não é* mas *pode ser*.

Outro fenomenólogo, que tentou fundar uma lógica da modalidade num sentido fundamental (no seu caso, ontológico) da existência, foi Nicolai Hartmann em *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1939). No entanto, parece-nos que Hartmann não conseguiu superar a definição metafísica da possibilidade enquanto categoria derivada ou secundária. Ao dividir o possível na «possibilidade real» (condição empírica de possibilidade) e na «possibilidade ideal» (a não-contradição lógica), e ao recusar que esses dois modos de possibilidade partilhem uma raiz comum fundamental (o *posse*), Hartmann parece permanecer no nível da definição metafísica da *potentia* «realista» e da *possibilitas* «idealista». Assim, Hartmann é levado a recusar o carácter teleológico e escatológico do possível. Para ele a *Wesensmöglichkeit* e a *Real-möglichkeit* permanecem dois domínios estaticamente opostos; não existe nenhuma dinâmica histórica que os pudesse dialectizar numa transcendência utópica

11 *Ibid.*, p. 151-161.

12 Husserl, *Origine de la géométrie*, op. cit., pp. 175-209.

para o futuro. Apenas a *Real-möglichkeit* é verdadeiramente ontológica; a *Wesensmöglichkeit* é apenas uma irrealidade epistemológica sem existência fundamental. Hartmann termina o seu estudo afirmando a autonomia absoluta da *Realontologie* relativamente à *Idealontologie*. Além disso, a *Real-möglichkeit* apenas está incluída na *Realontologie* porque ela existe como estrutura interior do ser real: *Was real möglich ist, das ist auch real wirklich*. Por consequência, Hartmann ignora que o possível é o dom de um *posse* utópico-escatológico vindouro. Dizer de alguma coisa que ela é possível, segundo Hartmann, é dizer que ela é já realizável aqui e agora: *Hier-und-jetzt-wirklich-werden-können*s. O possível é assim reduzido a um modo «relacional» e secundário do modo «fundamental» do real. Hartmann estaria obrigado a dizer que o *posse* fundamental do *eschaton* é precisamente aquilo que *não é possível*, porque as condições necessárias para a sua realização não existem aqui e agora[13].

Vimos de que modo a análise heideggeriana de *Vermögen*, na *Carta sobre o Humanismo*, conseguiu formular uma compreensão pós-metafísica do «possível» (*das Mögliche*), que não é nem *potentia* (possibilidade contida nas coisas), nem *possibilitas* (possibilidade representada no espírito), mas um «poder-ser amante» (*Mögende-Vermögen*). No entanto, se Heidegger conseguiu elucidar o «sentido escondido» e *ungedacht* da noção husserliana da possibilidade teleológica, ele apenas o fez parcialmente. Concedendo completamente à possibilidade o sentido de *poder-ser*, Heidegger ignora o seu sentido de *dever-ser*. Por outras palavras, ele negligencia o alcance ético, porque «humanista», da noção da possibilidade teleológica. Para Husserl, a possibilidade teleológica/escatológica da história da consciência permanece um dever-ser, simultaneamente «inato na humanidade» e aquilo para o qual somos «chamados»[14]. É neste sentido que Husserl considera que os filósofos são «os funcionários da humanidade» que não devem «abandonar a fé na Possibilidade da filosofia como tarefa, na possibilidade de um conhecimento universal»[15].

13 Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlim, 1939, capítulo 21.

14 Husserl, *La crise*, op. cit., pp. 21, 23.

15 *Ibid.*, p. 23. Ver também a minha análise da noção husserliana da «possibilidade» transcendente e teleológica em *The Phenomenology of Imagination*, University College Dublin, 1977, pp. 50-61, e pp. 237-342: neste estudo analiso o desenvolvimento da noção husserliana da «possibilidade» das *Ideias* e das *Meditações Cartesianas* até a *Experiência e Juízo*, *Lógica Formal e Lógica Transcendental* e os últimos *Manuscritos*. Ver também Derrida acerca desta noção da «possibilidade» teleológica, *op. cit.*, pp. 117-123 e segs.

Numa passagem impressionante dos *Manuscritos E* (III, 4), Husserl interpreta o *telos* da história como Deus. Ele define-o enquanto Logos transcendente que se mostra para além do mundo e da subjectividade transcendental do homem. A Ideia teleológica, diz ele, é simultaneamente *Überwahrheit*, *Überwirklichkeit* e *Über-an-sichlichkeit*[16]; ela é a possibilidade para além da história que funda e motiva a história; ela é, como precisa Husserl, «teleológico-histórica». O «sentido escondido» da Ideia teleológica, tal como se encontra em Kant e em Husserl, permanecerá sempre em certa medida oculto, enquanto interpretarmos a noção da possibilidade exclusivamente a partir de uma ontologia fundamental. É necessário interpretar o *posse*, não somente como *poder-ser* ontológico que possibilita todo o *esse*, mas também como *dever-ser* escatológico que possibilita, e simultaneamente exige, a transfiguração ética de todo o *esse*. O que significa que temos a escolha entre interpretar o «sentido fundamental» da nossa existência figurante, como possibilitação do ser e como possibilitação de Deus.

16 Cf. Louis Dupré, *Husserl's Thought on God* in *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. IXXX e Strasser, S, in *Das Gottes Problem in der Spätphilosophie Edmund Husserls* in *Philosophisches Jahrbuch*, 1967.

QUARTA PARTE

O QUIASMA HERMENÊUTICO

CAPÍTULO ONZE

O PENSAMENTO E A FÉ *

> *O mundo não é um céu realizado em si, nem um inferno alienado em si... O mundo não é alcançado, mas encarna-se como história. É então o mundo das possibilidades onde podemos entregar-nos à verdade prometida do futuro.*
>
> JURGEN MOLTMANN, *Die Theologie der Hoffnung*

Vimos de que modo o sentido da nossa existência figurante pode ser interpretado segundo uma hermenêutica ontológica ou segundo uma hermenêutica escatológico-ética. Em ambos os casos, trata-se de uma escolha do sentido. Toda a figuração humana é possibilitada por um sentido fundamental que o homem figura-se *como* o ser ou *como* o Bem Divino. Esse sentido permanece uma possibilidade ausente que apenas é presente segundo o modo do *como-se*. Assim, a escolha entre a interpretação ontológica e a interpretação escatológica pressupõe sempre uma *crença* hermenêutica segundo a qual o homem identifica esta possibilidade fundamental da sua existência.

Deste modo, superamos a metafísica da presença para aceder a uma hermenêutica fundamental que nos permite reconhecer que a presença é apenas uma simples figuração como-se, escondendo e

* Nos capítulos seguintes são retomados e desenvolvidos alguns dos argumentos já apresentados na nossa contribuição, *Heidegger, Dieu et le possible* in *Heidegger et la Question de Dieu*, sob a direcção de R. Kearney e J. O'Leary, Paris, Grasset, 1980.

desocultando simultaneamente a verdade da possibilidade (que é a própria impossibilidade de uma presença absoluta). O ser e Deus não são «presenças» eternas e absolutas, mas «possibilidades» que motivam a figuração primária e secundária do homem. No entanto, devemos perguntar-nos aqui se existe uma relação entre a possibilidade ontológica e a possibilidade escatológica. Interrogar-se acerca da relação entre estas duas «possibilidades» fundamentais significa interrogar-se acerca das duas hermenêuticas (ontológica e escatológica) que interpretam e identificam o «possível» desses dois modos diferentes.

Neste capítulo, seguiremos a análise heideggeriana da diferença que separa o pensamento ontológico do ser do pensamento teológico de Deus, sublinhando a analogia entre eles a partir de uma hermenêutica pós-metafísica do «possível».

I. HEIDEGGER E A CRÍTICA DA ONTO-TEOLOGIA *

Heidegger empenhou-se em retirar a questão do ser do seu esquecimento na metafísica. Segundo Heidegger, a metafísica é por definição onto-teológica; redução do ser às categorias limitantes do ente supremo (*Theon*) e do ser mais geral (*On*). O questionamento autêntico do ser, aquilo que Heidegger chamava «ontologia fundamental» em *SZ*, apenas pode resultar de uma «destruição» (*Überwindung*) da ontoteologia. Um dos resultados mais importantes desta destruição é a inversão da prioridade metafísica do actual relativamente ao possível[1]. Assim, como observámos mais acima, Heidegger mostra que o ser, compreendido na sua verdade, é mais possibilidade do que actualidade (presença-substância-subsistência permanente). Dado que a teologia foi, ela também, muito cedo[2] influenciada pela ontoteologia, parecia que uma tal destruição

1 *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 1953, 7ª ed.); Introdução II; Parte I, cap. 4; Parte II, caps. 1, 2, 3. Também a passagem acerca *das Vermögen* em *Brief über den Humanismus* (ed. bilingue, Aubier, 1964), p. 37 e segs.

2 «Conversation with Martin Heidegger» por Hermann Noack, em *The Piety of Thinking, Essays by Martin Heidegger* (Hart e Maraldo, Indiana, University Press, 1976), pp. 59-76.

poderia também prestar-se a uma libertação para a reflexão teológica. Por outras palavras, se a descoberta da dimensão «esquecida» do possível pode levar-nos – como o vimos no capítulo seis – a uma nova concepção (pós-metafísica) do Ser, não pode ela igualmente fornecer-nos o ponto de partida para uma nova concepção de Deus? Será que a destruição da ontoteologia alcança uma libertação da teologia paralelamente à libertação da ontologia?[3]

Apesar de uma tal tarefa nunca ter preocupado Heidegger, ela não está em contradição com o seu pensamento. É verdade que Heidegger afirmou muitas vezes que os caminhos respectivos do pensamento do ser e de Deus são radicalmente diferentes, sendo o pensamento do ser sempre, para ele, um *questionamento* da nossa experiência do mundo finito, enquanto a fé não levanta a questão fundamental da filosofia – «porque é que existe alguma coisa em vez de Nada?» – porque ela já possui a sua resposta: «porque Deus criou algo em vez de nada»[4]. Nesta primeira parte do capítulo, pretendemos analisar as implicações desta diferença de abordagem.

Enquanto «Deus» pode ser implicado na questão do ser sob a forma do «sagrado», ele não é lhe é de modo algum redutível. «Deus» apenas é o sagrado na medida em que Ele se manifesta no horizonte fenomenológico da aparição e da ausência, horizonte que é o próprio contexto da questão do ser. No que respeita ao sagrado, não se trata do Deus transcendente, criador e ausente da fé, mas antes de um «ente divino» que se manifesta numa das quatro dimensões (*das Geviert*) do mundo ontológico – sendo as outras três respectivamente, a dimensão do homem, da Terra e do céu. Por conseguinte, o deus que se manifesta enquanto sagrado, quer dizer, no interior do horizonte fenomenológico da questão do ser, não é – e Heidegger foi um dos primeiros a ter insistido neste ponto – o Deus

3 *Paralela* no sentido de uma libertação dos mesmos conceitos metafísicos – substância, alma, presença, etc. *Distinta* na medida em que esses conceitos são libertados pela teologia a partir de uma experiência da fé radicalmente diferente da do ser. Hegel, representante último da onto-teologia, negava uma tal distinção na sua identificação absoluta da «manifestação» ontológica e da «revelação» religiosa do Espírito, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Hamburgo, Meiner, 1966, p. 65). Cf. também D. Dubarle em *Manifestation et Révélation* (Beauchesne, Paris, 1976), pp. 77-206.

4 Certamente uma tal resposta não é legítima para o pensar do ser.

radicalmente outro e transcendente da consciência religiosa[5]. É por isso que em *A Introdução à Metafísica*, Heidegger pede aos filósofos, assim como aos teólogos, para não confundirem a) o Deus da fé e b) o ser (ou o sagrado) do pensar questionante. «Aquele para quem a Bíblia é revelação divina e verdade divina», diz ele, «possui já, antes de todo o questionamento da questão,... a resposta, a saber: o ente, se se não tratar do próprio Deus, é criado por Deus»[6].

Todavia, Heidegger acrescenta que «aquele que se mantém no terreno de uma tal fé pode certamente *de certo modo* seguir o questionamento da nossa questão e nela participar». Heidegger não quer dizer com isso que o homem da fé tem o direito de se apoiar arbitrariamente na filosofia para reforçar a sua crença. A fé, afirma ele então, «se ela se não expõe constantemente à possibilidade de cair na descrença, não é mais um crer, mas uma comodidade (*Bequemlichkeit*), e uma convenção dada a si mesma, para se ater de ora em diante ao dogma sem que se importe com o que transmite». Heidegger conclui que num tal caso, «já não se trata de um crer, nem de um questionar, mas de um nivelamento geral onde podemos

5 Heidegger não se interessa pelo Deus transcendente da fé *enquanto tal*. Ele reconhece que um tal Deus é assunto da crença religiosa. Ele interroga então unicamente o deus (ou os deuses) imanente do ser, a dimensão sagrada ou divina (que apenas é uma dimensão entre outras) da nossa experiência ontológica. Na ordem do ser, Jesus e Apolo, como o reconheceu bem Hölderlin, aparecem como iguais, como dois deuses entre muitos outros. O sagrado significa a aparição estética ou estritamente fenomenológica do divino. E é por isso que Heidegger o pode identificar com o divino de que falavam Hölderlin e os poetas, mas de modo nenhum com o Deus transcendente da revelação. Como Heidegger admite, em *Humanismusbrief*, a existência do Deus transcendente não é uma questão para o pensador do ser. Mas apesar destas duas atitudes (religiosa e ontológica) relativamente a «deus» serem distintas, elas não são necessariamente contraditórias. É possível, por exemplo, passar de uma ordem experimental a outra, do Jesus percebido esteticamente e fenomenologicamente, ao Jesus percebido pela fé (como aquele que não é redutível ao mundo do ser). A única coisa que separa estas duas atitudes é o acto da fé. E Kierkegaard tinha razão em dizer que perceber/descrever (o acto estético) e crer (o acto religioso) designam duas experiências essencialmente heterogéneas. O que não impede que a fé esteja intimamente ligada – mesmo se ela é sempre irredutível – à experiência estética e fenomenológica de dúvida, de angústia, de questionamento ou de espanto diante do mundo. Uma verdade que o próprio Heidegger reconhece, no *Humanismusbrief*, quando diz que a ontologia pode *preparar* o caminho para a fé, embora não o possa percorrer.

6 *Einführung in die Metaphysik*, (Tübingen, Niemeyer, 1953), pp. 5-6.

doravante ocuparmo-nos de tudo, talvez até com muito interesse, tanto do crer quanto do questionar» (p. 14). Esta atitude de curiosidade não comprometida e oportunista encontra-se já posta em causa em *SZ* enquanto existência inautêntica da *Neugier-Gerede--Zweideutigkeit*[7]. O «nivelamento» que representa uma tal atitude, muitas vezes tomado pela abertura do espírito, é para Heidegger o perigo de que é preciso desconfiar, se queremos esclarecer a relação entre o pensamento do ser e o pensamento religioso.

Convém recordar que os homens da fé eram, eles também, desde o princípio, muito sensíveis aos perigos de uma tal confusão entre a filosofia e a fé. Por isso, não é surpreendente que Heidegger cite a expressão de S. Paulo segundo a qual a questão dos filósofos é apenas, para a fé, uma «loucura». «A filosofia reside então nesta loucura», acrescenta Heidegger, concluindo que uma «filosofia cristã é um círculo quadrado e um mal-entendido» (*ibid.*, p. 14).

De que modo, então, devemos nós compreender Heidegger quando ele diz que o homem da fé pode participar «de certo modo» (*in gewisser Weise*) na questão do ser? Em primeiro lugar, Heidegger quer com isso dizer que se o homem permanece na atitude da fé, ele apenas pode participar na questão do ser «como-se» (*als ob*) ele fosse filósofo. Por outras palavras, exactamente como na experiência estética, o homem deve suspender a sua atitude habitual para reagir aos acontecimentos fictícios «como se» eles fossem reais, o homem da fé, ele também, deve suspender a sua atitude propriamente religiosa para reagir «como se» a questão do ser fosse uma questão que lhe dissesse respeito.

Um segundo sentido da expressão «de certo modo», intimamente ligado ao primeiro, revela-se na afirmação de Heidegger que uma fé que «não se expõe constantemente à possibilidade de cair na descrença, não é mais uma crença mas uma comodidade». Em resumo, a margem da fé, a partir da qual a fé emerge e à qual ela regressa nos momentos de dúvida ou de descrença, esta margem é a experiência da angústia e do espanto diante «daquilo que *é*» (*to on*), quer dizer, a experiência da questão do ser. Assim, enquanto o primeiro sentido de *de certo modo* se articula com a atitude do «como-se», o segundo sentido articula-se com a atitude kierkegaar-

7 Platão denunciara já na *República* esta atitude da indiferença superficial que ele tinha chamado de *polypragmosyne*.

diana do «ou/ou»: *ou* cremos num Deus que criou o ser, *ou* levantamos a questão de saber porque é que existe qualquer coisa; e aquele que escolhe o primeiro aspecto apenas o pode fazer autenticamente enquanto estiver consciente da possibilidade contrária do segundo. É a partir de uma tal perspectiva de *quer/quer* que Heidegger pode falar de Kierkegaard nestes termos tão elogiosos: «Kierkegaard não é um pensador (do ser) mas um autor religioso. E, além disso, ele é o único, e não um entre tantos outros, que está à altura do destino da sua época. Nisto consiste a sua grandeza...» (*Holzwege*, p. 230).

Mas parece-nos que para além destes dois sentidos negativos da expressão «de certo modo», existe um terceiro mais positivo. No seguimento da passagem de *Einführung in die Metaphysik* que estudámos, Heidegger reconhece «que existe certamente uma elaboração através de um pensar questionante, do mundo no qual fizemos a experiência de um modo cristão, quer dizer da fé, e é a teologia». Um tal questionamento teológico tem por tarefa de clarificar os dados da Revelação, e não se refere à questão do ser. Enquanto a filosofia está sempre à procura desta «verdade» do ser que se vela à medida que se desvela, a teologia toma a revelação da sua «verdade» (a verdade bíblica e evangélica que lhe é própria) por ponto de partida. Por outras palavras, os pensadores religiosos tomam a Criação e a Salvação divina por uma resposta (fornecida unicamente pela fé) à questão da «verdade». Certamente, a verdade da revelação, dada de uma vez por todas pelos profetas e por Jesus, não é a mesma verdade de que falam Heidegger e os filósofos. Daí se segue que a resposta religiosa é apenas resposta para a fé e não pode satisfazer em nada a perspectiva radicalmente heterogénea da filosofia. O teólogo apazigua a angústia do ser-no-mundo, conduzindo-nos para uma «paz que supera o entendimento». À questão do ser, o teólogo autêntico deve responder que «no princípio Deus criou o céu e a Terra, etc...» Mas para Heidegger e os pensadores do ser, «não se trata de saber se esta frase da Bíblia é verdadeira ou não para a fé; ela não pode de modo nenhum constituir uma resposta à nossa questão, porque ela não está em continuidade (*Bezug*) com essa questão». E esta descontinuidade entre teologia e filosofia não se revela apenas pela irredutibilidade dos seus *termini ad quos* (a saber, Deus e o ser), mas também pelos seus *termini a quibus* (a saber, as modalidades existenciais, mutuamente irredutíveis, da

questão do ser como angústia-espanto-cuidado» e a fé como «salto para a paz»)[8].

A fé e a filosofia são heterogéneas e, consequentemente, apenas «as épocas que não crêem mais na verdadeira grandeza da tarefa da teologia podem conceber a ideia ruinosa que a teologia poderia ser rejuvenescida com a ajuda da filosofia, e assim posta em mais alto grau ao gosto do dia, ou mesmo substituída» (*ibid.*, p. 14). Heidegger não recusa a «verdade» da revelação própria à fé, mas somente a falsa identificação desta «verdade» com a da ontologia. É do interesse da fé, assim como do pensamento do ser, evitar uma tal promiscuidade, promiscuidade que conduz ou a uma redução da filosofia ao cristianismo (como na noção escolástica do *ens perfectissimum, realissimum et increatum*), ou a uma redução do cristianismo à filosofia (como no Idealismo hegeliano, que considera que a consciência religiosa é para o Espírito absoluto apenas uma preparação para a consciência filosófica). Assim, tanto o tomismo quanto o hegelianismo ignoraram, cada um a seu modo, a pluralidade da experiência – principalmente a da fé e a do ser – reduzindo-a a *uma* perspectiva totalitária e hierarquizada.

Podíamos observar a este respeito que aqueles que criticaram Heidegger por ter reduzido o Deus da transcendência a uma totalidade ontológica erraram. É verdade que Heidegger apenas se interessa pelo deus do sagrado, mas ele fá-lo não recusando a «verdade» do Deus transcendente da fé, mas antes afastando-se de toda a problemática teológica com o fim de delimitar a problemática propriamente ontológica de «deus», a saber, o divino na medida em que ele se manifesta ou se retira do horizonte do ser como *sagrado*. É por isso que Heidegger se interessou tanto por distinguir radicalmente o *logos filosófico* (de Heraclito) do *logos teológico* (de S. João)[9]. Ele toma o cuidado de se não pronunciar acerca do «Deus-para-além-do-ser» da fé, porque um tal Deus encontra-se precisamente

8 Uma razão pela qual a teologia e a filosofia eram tão confundidas era a pretensão «científica» de ambas em *fundar* a nossa experiência. Mesmo Heidegger, no período de *Sein und Zeit* e de *Phänomenologie und Theologie*, tinha a tendência para considerar a teologia como uma ciência regional e positiva, ela mesma fundada na ontologia fundamental. O último Heidegger, em contrapartida, parece reconhecer o pensar do ser e de Deus como duas disciplinas distintas – que tratam de experiências igualmente distintas (do ser e da fé).

9 *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., cap. 4.

para além da questão do ser. É então necessário compreender que, para Heidegger, a filosofia não é de todo antiteísta, mas somente não teísta, quer dizer, radicalmente *diferente* do pensamento religioso. Em contrapartida, podemos talvez criticar Heidegger por não ter explicado suficientemente a sua atitude pluralista e não totalizante a respeito de todo o pensamento que se mantém fora da questão do ser: a respeito do pensamento religioso (de Deus), ético (do Bem) ou político (da história social), na medida em que eles permanecem em grande parte irredutíveis à questão do ser. Quando Heidegger situa cada um desses domínios de pensamento nos seus contextos ontológicos em *Humanismusbrief*, por exemplo, ele apenas reconhece sempre explicitamente esses três domínios da experiência, que possuem também sentidos radicalmente diferentes das suas significações ontológicas. A única vez neste texto onde ele parece admitir uma tal alteridade de sentido, é quando ele afirma que o problema de saber se Deus existe excede os limites do pensar do ser.

Mas dado 1) que existe uma descontinuidade entre a teologia e a ontologia, e 2) que existe «um pensar questionante do mundo do qual fizemos a experiência de um modo cristão» e que Heidegger considera ser a teologia verdadeira, podemos supor que um tal pensar teológico tem qualquer coisa a aprender com o pensamento «fundamentalmente ontológico» de Heidegger? E se sim, de que modo podemos evitar o duplo perigo de «não-comprometimento» e de «substituição» assinalado acima por Heidegger?

II. A ANALOGIA DO POSSÍVEL

Uma resposta parece ser fornecida pelo próprio Heidegger. Num diálogo com os antigos marburguianos[10], ele concede que embora possa não existir relação *directa* entre o pensamento da

10 *The Later Heidegger and Theology* (Robinson e Cobb, Harper e Row, N.I., 1963), p. 43: «A is to B as C is to D. As philosophical thinking is related to being, when being speaks to thinking, so faith's thinking is related to God, when God is revealed in his word.» As contradições em *Phänomenologie und Theologie* (1927), (observadas por G. Morel em *Questions de l'homme, t. II, l'Autre*, Aubier, 1977), podem ser resolvidas à luz da noção tardia da ontologia de proporção que respeita melhor a alteridade da existência ontológica e da existência crente, sem procurar subordinar esta àquela, numa relação de específico a geral, ou a criar

experiência da fé e o pensamento do ser, pode, em contrapartida, existir uma relação de *analogia proporcional* entre eles. Sugerimos que esta analogia possa explicar-se de três modos principais: 1) como hermenêutica desconstrutiva da dimensão ontoteológica da tradição teológica; 2) como descrição existencial da experiência crente (como aquela à qual Bultmann e outros já procederam, a exemplo do primeiro Heidegger); 3) como meditação pós-metafísica de Deus enquanto Deus, a exemplo do último Heidegger que meditava o ser enquanto ser.

No que respeita ao primeiro modo, é evidente que se noções ontoteológicas como *presença*, *substância*, *ens causa sui*, etc. desviaram de certo modo o pensamento do ser, elas desviaram também o pensamento teológico que, desde Agostinho, Anselmo e S. Tomás até ao neotomismo contemporâneo, se apoiou livremente na ontoteologia. É provável então que todas as tentativas tradicionais de pensar a Trindade Divina nos termos ontoteológicos de «substância», por exemplo, estão *ipso facto* caídas no esquecimento da verdade original dessa revelação, e, por consequência, devem ser «desconstruídas» com o fim de libertar esta verdade escondida. Em resumo, o primeiro aspecto «hermenêutico» da analogia (entre a desconstrução da ontoteologia do ponto de vista ontológico e a do ponto de vista teológico) apela à teologia para uma tarefa indispensável de autocrítica.

O segundo aspecto – «existencial» – da analogia exprime-se na comparação entre 1) uma nova compreensão da relação existencial do homem com o ser como *decisão* entre modos autênticos e inautênticos de ser-no-mundo e 2) uma compreensão da relação existencial do homem religioso com Deus como decisão entre modos autênticos e inautênticos de viver a fé. Este segundo aspecto encontra-se já muito desenvolvido na teologia «existencial» de Bultmann, Macquarrie, Rahner e outros.

---

uma tensão «dialéctica» entre as duas, o que permanece um procedimento pouco convincente em *Ph. und Th.*, op. cit. A noção da «analogia de proporção» serve também para clarificar a abordagem de Bultmann (e da teologia existencialista em geral) na medida em que ela nos obriga a reconhecer que toda a análise da existência crente difere da análise da existência ontológica, não somente porque se trata aqui de dois géneros experimentais completamente diferentes (crença em Deus/pensar do ser), mas também porque *aquilo a partir do qual* cada um dos géneros se desenvolve, é igualmente distinto (Deus e o ser). Em resumo, trata-se de uma analogia entre 4 termos (fé-Deus/pensar-ser), e não somente de uma aplicação simples.

É mais o terceiro aspecto da analogia – a saber, entre a meditação do filósofo sobre o *ser enquanto ser* e a meditação do pensador religioso sobre *Deus enquanto Deus* – que nos preocupa aqui. Além disso, este aspecto da analogia, amplamente ignorado ou mal compreendido até aqui, pode apelar pela sua elaboração a uma tradição do pensamento religioso que se encontra fora da teologia especulativa considerada como ciência dogmática, tradição que incluiria pensadores como Kant, Pascal, Kierkegaard, Buber, Levinas e Ricœur. A nossa tarefa agora é considerar a analogia que possa existir entre a) o «possível» desocultado por Heidegger como disposição do ser para o filósofo e b) o «possível» compreendido como disposição de Deus para o homem da fé.

Por conseguinte, precavendo-se contra o duplo perigo de «substituição» e de «não-comprometimento», vamos perguntar-nos se a descoberta fundamental do «possível» poderia servir de base não somente a uma *ontologia* pós-metafísica mas também, de um modo «analógico-proporcional», a uma *teologia* pós-metafísica, quer dizer, a uma teologia autenticamente escatológica[11].

11 Apesar de, por razões metodológicas, termos começado aqui por falar do «possível» num sentido analógico, ficaremos consequentemente em posição de reconhecer e de pensar o sentido propriamente religioso do «possível» (sentido absolutamente *outro* do que o sentido ontológico desse termo). É então necessário diferenciar para já a questão problemática da sua relação mútua. Basta dizer aqui que a noção do *possível* não é de modo nenhum um termo ontológico englobante (que seria aplicado de um modo derivativo à teologia), mas é antes uma dimensão de experiência neutra (pré-ontológica e pré-teológica) na qual se desenrolam as nossas experiências de liberdade, de antecipação, de projecção ou de abertura ao futuro. Assim, neutro em si, o «possível» entra no registo teológico se o interrogamos ou interpretamos a partir da fé, e entra no registo ontológico quando o interpretamos a partir da questão do ser. Estas duas ordens de interpretação estão ambas, se o podemos dizer, implícitas ou prefiguradas na experiência do «possível». O que significa que o «possível» não é exaustivamente redutível a nenhuma dessas ordens. Em resumo, a ontologia do «possível», por mais fundamental que seja, não pode – como Heidegger por momentos o queria fazer crer – fornecer estruturas universais ou englobantes da experiência do possível, estruturas relativamente às quais a teologia e as outras ciências regionais deveriam situar-se. A experiência ontológica (de questionamento, de projecção, de cuidado, etc.,) do ser como possibilidade, encontra já em si inscrita uma intencionalidade e um sentido próprio ao ser, e não pode então pretender ser o *único* sentido fundamental do «possível». A experiência religiosa, pelo seu lado, encontra o «possível» a partir de projectos da fé que lhe são próprios e irredutíveis à ordem ontológica. É a este sentido propriamente religioso que chamaremos «escatológico».

CAPÍTULO DOZE

O DEUS DO POSSÍVEL

A prioridade metafísica do actual sobre o possível mostrava-se já na superioridade que Aristóteles tinha concedido ao ser em acto (*entelecheia*) relativamente ao ser em potência (*dynamis*) (*Met.* 9.8.1059). Heidegger mantém várias vezes[1] que esta prioridade se exprimia através de toda a tradição metafísica como tentativa contínua de reduzir o ser à característica comum de «subsistência permanente» (*Charakter des ständigen Verbleibens*). O que significa que o ser do ente é reduzido àquilo que *é* na sua actualidade. Esta hegemonia do actual manifestava-se em todas as definições metafísicas do ser: *eidos*, *telos*, *ousia*, *substantia*, *existentia*, *res cogitans*, *Gegenstandigkeit*, *parousia*, *Gegenwärtigung*, *Repräsentanz*, *Vorhandenheit*, etc. É a partir deste plano histórico que conseguimos considerar a originalidade da descrição do ser que Heidegger dá enquanto possibilitação ou poder ser (*Vermögen*), ao invés de enquanto substância sincronizada e idêntica a si (*Vorhandenheit*). Resta saber de que modo uma analogia entre esta definição ontológica do possível e o seu equivalente escatológico se pode exprimir.

Desde já é preciso reconhecer que, se pode haver uma analogia entre as nossas experiências ontológica e teológica do possível, exis-

1 Em particular *Entwurf zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, *Nietzsche II*, pp. 458-480; *Die Physis bei Aristoteles* (trad. F. Fédier, *Questions II*, Gallimard, 1968) p. 249 e segs; *Lettre à Buchner* (1950, trad. A. Hofstadter, *Poetry, Language, Thought*, Harper e Row), p. 183 e segs; *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929, trad. ing. Indiana UP, 1977, pp. 252 e segs.), Secções 24, 25, 29, 45; *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, 1809 (Niemeyer, 1971: trad. fr. Gallimard, 1977), pp. 215-232.

tem também diferenças entre estas duas experiências, porque toda a analogia implica tanto um afastamento quanto uma semelhança. Por conseguinte, apesar de termos chegado à noção religiosa do «possível» por um método analógico, veremos que esta noção existe num sentido absolutamente peculiar à experiência religiosa, e não é de modo nenhum uma aplicação secundária ou suplementar do sentido propriamente ontológico do «possível» (isto é, o sentido heideggeriano de *Vermögen*).

No que diz respeito à desconstrução dos «ídolos» ontoteológicos da teologia ocidental, revela-se que uma concepção pós-metafísica do «possível» se oporia às concepções tradicionais de Deus enquanto actualidade ou presença a-temporal. Pensamos então na noção escolástica de Deus enquanto *Telos* «perfeitamente actualizado» de toda a criação, noção que é manifesta na asserção de S. Tomás que *Deus est actus purus, non habens aliquid de potentialite* (*Summa Theologica*, I par., Quest. 1, 3, c). Enquanto Ser Supremo (*Summum Ens*), Deus é chamado omni-presença (*Omnipraesentia*), a Causa Última do ser de todos os entes (*Causa Essendi*) (*S. Tomás*, I par. Quest. 8. A 3)[2]. A teologia escolástica integrou plenamente o modelo onto-teológico quando definiu o Ser Supremo de Deus como *Actus* puro e supra-histórico, afastando-se assim radicalmente de toda a «possibilidade» temporalizante e material. Esta definição de Deus encontra-se diversas vezes retomada em sinónimos divinos tradicionais, como – *Ipsum Esse Subsistens*, *Ens Realissimum et Increatum*, *Nunc Stans* ou *Aeternum* e, claro está, *Ens Causa Sui*. Mesmo o filósofo Leibniz, que parece de qualquer modo resgatar o «possível», acaba, no entanto, por reduzi-lo a uma simples *possibilitas*: possibilidade lógica representada e contida no Entendimento de um Deus já perfeitamente actualizado no seu Ser divino.

Mas esta definição onto-teológica de Deus enquanto *Causa Prima, Ultima Ratio* de todas as coisas criadas é, segundo o próprio Heidegger, não somente o esquecimento do divino compreendido a partir do Ser (como sagrado), mas também o esquecimento do Deus da fé: «Diante de um tal Deus, o homem não pode nem rezar, nem oferecer um sacrifício. É impensável que o homem se ajoelhe, cante ou dance diante da *Causa Sui*. Por consequência, o pensamento que abandonou o Deus concebido como *Causa Sui* é talvez mais fiel e

2 Cf. B. Welte, *La métaphysique de St-Thomas d'Aquin et la pensée de l'être chez Heidegger* (R.S.P.T., Out. 1966) e Bernard Rioux. *L'être et la vérité chez Heidegger et St-Thomas d'Aquin* (PUF, Paris, 1963).

mais disponível ao Deus verdadeiramente divino, do que a metafísica enquanto onto-teo-lógica o queria reconhecer»[3]. A diferença essencial entre uma crítica propriamente religiosa da ontoteologia e a crítica feita por Heidegger, repousa na diferença entre os seus «fins» respectivos: libertar a nossa apreensão do ser enquanto ser ou a nossa apreensão de Deus enquanto Deus (que existe de um outro modo que ser e para além do sentido ontológico).

Parece então proveitoso ir além da noção tradicional de Deus como *Esse* para uma noção radicalmente pós-metafísica de Deus como *Posse*. Com o fim de pensar a analogia entre o *posse* ontológico e o *Posse* religioso, sublinharemos a relação entre, por um lado, o amor possibilitante do ser como *apropriação fenomenológica-topológica* e, por outro, o amor possibilitante de Deus como *desapropriação kenótica-ética*.

I. O POSSÍVEL KENÓTICO

A partir do momento em que começamos a considerar Deus mais como *Posse* do que como *Esse*, temos a impressão de pensar de um modo mais fiel o carácter originalmente bíblico, a saber, kenótico, do seu amor. Mesmo que não nos deixemos impressionar pelo laço etimológico que Heidegger desoculta entre os dois termos *mögen*: amar, e *vermögen*: possibilitar, não podemos ignorar que o Deus que possibilita o homem e o mundo parece estar mais próximo da noção bíblica do amor do que o Deus que os actualiza. Se o amor divino é aquele que oferece ao homem a promessa do Reino – como o pretendem o Antigo e o Novo Testamento – não é mais justo que este amor seja pensado como um *Posse* que possibilita o Reino aqui sobre a Terra (dando-se ao homem como possibilidade livre de se realizar) do que como um *Esse* que seria o Reino já realizado e sincronizado algures? Não é isso que quer dizer o Deus bíblico quando ele se apresenta a Moisés como *ehyeh ascher ehyeh*; *sou aquele que será* – como diacronia temporal que faz explodir o presente e o abre ao futuro[4]?

---

3 Citado por J. L. Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger* (Harper, N.I., 1971), p. 285. Cf. *Phenomenology and Theology*, pp. 3-22, e *The Problem of a Non-Objectifying Thinking and Speaking in Today's Theology*, pp. 22-32 por Heidegger (trad. Hart e Moraldo, *The Piety of Thinking*, op. cit.).

4 Cf. Martin Ruber, «The Burning Bush» in *On the Bible* (Schocken Books, N.I., 1982).

Assim a noção de *Posse* permitia-nos evitar, de certo modo, a antiga antinomia onto-teológica da omnipotência/liberdade: a saber, que o Criador é uma omnipotência enquanto *Causa Sui* completamente actualizada em si e que o homem enquanto ser criado permanece sempre livre. Dá-se o facto de que o homem apenas pode ser verdadeiramente compreendido como livre, se entendermos «criação» divina como possibilitação de um mundo, e não como a sua realização. Por conseguinte, a verdadeira liberdade para o homem seria a de realizar, ou de recusar realizar, o mundo possibilitado por Deus[5]. Neste caso, o homem teria sempre a escolha, e *ipso facto* a responsabilidade, *seja* de realizar a possibilidade do mundo «criado» – no sentido radical de «possibilitado» – por Deus, *seja* de o recusar, optando antes por um mundo determinado pela sua própria vontade monológica. Em resumo, desde que compreendamos Deus como *Posse*, apreciamos melhor a qualidade específica do seu amor como *kénose*: dom total de tudo aquilo que ele é, de tudo o que lhe é mais próprio – a sua vida junto do Pai – afim de libertar os homens[6].

Evitaríamos simultaneamente uma segunda antinomia na concepção teológica tradicional de Deus: que Deus, que é a bondade absoluta, criou, no entanto, um mundo que contém o mal. Uma tal antinomia desapareceria se considerarmos 1) o Bem no mundo como o resultado de um diálogo entre o homem que o realiza e o amor kenótico que o possibilita; 2) o mal como o resultado da falta

5 Mas a partir do momento em que estas noções de omnipotência-omnisciência e de liberdade são reintegradas no domínio da experiência da fé, elas devem ser redefinidas. De outro modo, a noção do *posse* apenas pode servir como correcção *directa* de noções essencialmente ontoteológicas e ficaria assim um termo onto-teológico ou leibniziano. A redefinição de todos esses termos não pode ser realizada pela fenomenologia heideggeriana (apesar de podermos emprestar-lhe o seu ponto de partida «analógico») mas exige, afinal de contas, uma hermenêutica especificamente religiosa (cf. Paul Ricœur, nota 58).

6 Aquilo de que falamos aqui retoma a antiga problemática teológica da «graça». Mas para re-descobrir o sentido original da Criação como graça, é preciso desconstruir a noção ontoteológica da Criação como «actualização» e reconhecê-la antes como «possibilitação» escatológica. Encontramos um tal reconhecimento já pré-figurado em alguns teólogos modernos – principalmente Barth, Bultmann, e em teólogos da Libertação (como Moltmann, Metz e Secundo) – seguindo alguns textos-chave de S. Paulo e do segundo Isaías acerca da Nova Criação (cf. também Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958, pp. 190-210).

de um tal diálogo. O mundo do mal seria então apenas um mundo desprovido do *Posse* divino: um mundo, se o podemos dizer, *não-criado* no sentido de não-possibilitado pela graça, mas antes *fabricado* pela vontade solipsista do homem que seria o único responsável. Esta revisão do pensamento teológico do bem e do mal faz ressaltar a urgência de uma justiça social que tornaria possível a realização de um mundo melhor: Reino de Deus possibilitado e prometido pelo Deus bíblico, mas somente realizável pelo próprio homem em diálogo com Deus. É então que podíamos atacar a noção reaccionária de Teodiceia, que tenta justificar o mal como decreto da vontade divina, enquanto momento indispensável no desígnio de Deus. Eis-nos mais próximos do Deus profético do judeo-cristianismo, Deus que nos apela à construção do Reino sobre a terra, e que se opõe assim a qualquer «ídolo» reconfortante de um outro mundo que estivesse já perfeitamente realizado para além deste. Um tal «ídolo» é apenas o resultado histórico de um enxerto da metafísica platónica sobre a escatologia bíblica, enxerto que era precisamente criticado por Kant, Feuerbach, Marx e Nietzsche, entre outros[7].

Enfim, a aplicação analógica desta noção pós-metafísica do «possível» à teologia, permitir-nos-ia superar uma terceira antinomia na compreensão ontoteológica de Deus: a saber, que Deus é amor em si, absolutamente auto-suficiente enquanto *Causa Sui*, e, simultaneamente, amor kenótico do homem. Como já havia mostrado Aristóteles, se o Divino é considerado como *Telos* perfeitamente actualizado em si, ele pode engendrar o amor – no sentido da *dynamis*-desejo-propulsão para a *entelecheia* – em todos os seres imperfeitamente actualizados, mas ele não pode, ele mesmo, amar esses seres. O Deus enquanto *actus purus* apenas pode ser amor de si e em si, amor-amando-a-si-mesmo, segundo o modelo aris-

7 É necessário acautelar-nos aqui para não cairmos numa espécie de prioridade metafísica do real sobre o possível. Quando falamos de uma realização escatológica da possibilidade do Reino, não queremos dizer que o *Posse* divino desapareça num *Esse* ou Presença ontológica. O *eschaton* do Reino, prometido nos dois testamentos, não pode ser compreendido segundo um tal modelo metafísico, mas somente através de um modelo escatológico, segundo o qual o *Posse* e o *Esse* se tornariam con-temporâneos num «frente-a-frente» fora do tempo, onde seriam *transfigurados* numa relação de co-existência sem nunca se tornarem idênticos, sem perderem de modo nenhum a sua alteridade essencial. Mas tais hipóteses são, necessariamente, da ordem da *esperança* e não do *saber*.

totélico do *telos* como pensamento-pensando-a-si-mesmo (*noesis tes noeseos*). É aquilo que a teologia escolástica exprimiu quando falava do *amor quo Deus se Ipse amatur*, ou afirmava que Deus é *Aseitas* (*A Se Esse*: Anselmo) e *que necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et Seipsum amat* (S. Tomás). Era a partir de uma mesma perspectiva onto-teológica que emergia a doutrina «fusional-substancialista»[8] da Trindade como *Commercium Amoris*, o Espírito-Santo considerado como *Nexus Amoris* ou «posse comum» (Santo Agostinho) entre as duas outras «substâncias» divinas, o Filho e o Pai.

A nossa compreensão do amor divino torna-se então mais fiel à experiência da fé a partir do momento em que consideramos esse amor como «possibilitação»: Deus que já não é perfeitamente realizado em si (como pretendia a metafísica) e que tem, por consequência, *necessidade* do outro, do homem, para se tornar – «no último dia» – plenamente encarnado no Reino. Um Deus que ama kenoticamente seria antes um Deus vulnerável diante do outro, diante do homem que, por sua vez, o amaria enquanto Outro. Esse Deus não é o verdadeiro Deus da Bíblia, tal como o descreve Levinas: «A nudez do rosto é desnudamento. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é dar (...) ao Senhor, àquele a que nos dirigimos como o "Vós" numa dimensão de altura»[9]. Deus seria então o *Posse* amante que possibilita o homem e que apenas pode tornar-se perfeitamente encarnado como Reino sobre a Terra se o homem O ama e assim O realiza por sua vez[10]. É unicamente a partir de uma tal noção do amor kenótico como fome e vulnerabilidade diante do homem, que podemos verdadeiramente apreciar o Deus-Yahweh como «aquele que é aquilo que pode ser» (Buber) e que se revela em Isaías como «o apelo ao homem que não o escuta»; ou como o Cristo que se identifica com os pobres, os impotentes e aqueles sedentos que pedem bebida. Existe certamente uma diferença entre o Deus-Esse do dogmatismo ontoteológico e um tal Deus-Posse do amor kenótico, Deus da Bíblia que *não é* mas *pode* ser, Deus vindouro que nos leva para

8 Cf. *L'Homme Jésus et le Principe Trinitaire*, Christos Sidiropoulos, doutoramento em Psicologia da Religião, dirigido por C. Wackenhein, Universidade de Estrasburgo, 1978, pp. 35-54.

9 *Totalité et Infinit* (Phaenomenologica, La Haye, Nijhoff, 1961), Sec. 1, b, 5, p. 48.

10 Uma outra parte da teologia tradicional representada pelo Quietismo tinha muitas vezes a tendência para adoptar a atitude contrária que opunha a Graça divina à acção ética ou criativa do homem.

além do mundo do *indicativo* (aquilo que é) para o mundo do *condicional* (aquilo que se poderia realizar como Reino sobre a Terra, *se* o homem respondesse ao apelo possibilitante do Amor divino e transfigurasse o nosso mundo). O reino vindouro revela-se então como uma possibilidade condicional. É pelo menos aquilo que exprimem os profetas de Israel quando nos ensinam que Deus apenas pode salvar o seu povo *se* ele voltar a Ele (*Jer*: 49: 8): convicção que confirma Cristo quando ele nos ensina a rezar para que «o Reino possa vir à Terra». O que apenas pode chegar *se* desde logo «a vontade de Deus for feita na Terra» pelo homem[11]. «O mundo é o poema de Deus», lembra-nos Ernesto Cardenal, «Deus iniciou a criação mas deixou ao homem a tarefa de a continuar. É o homem que deve fazer o trabalho de Deus»[12].

Pensar o Deus da revelação mais como *Pode-Ser* [*Peut-Être*] do que como *Ipsum Esse Subsistens*, permite-nos superar as três antinomias ontoteológicas acima citadas, sem cair nas falsas soluções de uma teodiceia ou de uma dialéctica totalizante. Em resumo, pensar Deus como possibilitação kenótica dá-nos a oportunidade de compreender melhor aquilo que é revelado nos dois testamentos desde há séculos, a saber, 1) que Deus é sempre o Bem e nunca a fonte do mal; 2) que Deus torna possível a liberdade e opõe-se a qualquer forma de omnipotência totalizante; 3) que Deus é mais amor pelo homem – abertura infinita à alteridade – do que amor de si – egocentrismo totalizante.

II. O POSSÍVEL ESCATOLÓGICO

Por outro lado, a concepção de Deus como *Pode-Ser* retoma a noção profética da Bíblia, muitas vezes disfarçada na teologia tradi-

11 Tais reflexões permitir-nos-iam repensar o debate célebre sobre o pelagianismo, doutrina herética que sublinhava a responsabilidade humana ignorando o papel da Graça divina. Esta heresia foi refutada por Santo Agostinho, Concílio de Orange e ainda no século XVII. Mas tais refutações aproximam-se demasiadas vezes do extremismo quietista. Podemos excluir um tal debate superando toda a antinomia metafísica entre a Omnipotência da Graça e a liberdade humana a favor de uma noção escatológica do «Pode-Ser» divino, que nos permitiria considerar o Amor e o Reino divino como esta Graça possibilitante, que é o complemento recíproco de toda a práxis humana. Uma tal concepção escatológica revela-se a partir da nossa experiência concreta da comunhão dialéctica que já existe, aqui e agora, entre a *Charis* divina e a acção ética do homem.

12 Ernesto Cardenal, *Love in practice*, Search Press, Londres, 1977.

cional, de um Deus radicalmente histórico e futurista, a saber, escatológico. Contrariamente à teologia metafísica que designava Deus como um *Nunc Aeternum* fora da história, esta nova compreensão do amor escatológico que possibilita a história autêntica revela-nos que Deus se dá *temporalmente* ao homem[13]. Apesar de Deus ficar radicalmente outro enquanto *Posse*, ele não dispõe em nada de um outro ser, que se oporia ao ser fenomenológico do nosso mundo. Tal como nos faz compreender Levinas, Deus não é um *outro ser*. Ele é *outro modo de ser*. A alteridade do Deus da revelação não é de todo de ordem ontológica, e permanece unicamente compreensível pela fé que vive na esperança de um Deus que «pode ser» no fim da história[14]. Esta ordem escatológica é de natureza essencialmente diferente da ordem topológica que se ocupa antes do ser como possibilitação «daquilo que é» (*to ti on*) – seja como *potentia/possibilitação* metafísica, seja como *Vermögen* pós-metafísica. A escatologia que traz a promessa de um *U-topos* messiânico, não se reduz ao ser que se desoculta enquanto lugar aberto do *Dasein*, clareira (*Lichtung*) que inspira ao homem o espanto e, por consequência, o questionamento do ser. O possível escatológico exige de nós, não um questionamento do ser, mas uma resposta ética e prática; ele dirige-se,

13 Rudolf Bultmann, *La Théologie du Nouveau Testament*, vol. I, cap. 1, § 4, onde ele fala da *parousia* escatológica como «advento-futuro»; ou ainda *ibid.*, § 37 onde afirma: «Enquanto *Possibilidade*, a fé abre um novo caminho da salvação... a possibilidade da fé na decisão individual é ela mesma um acontecimento escatológico». Jurgen Moltmann é um outro teólogo moderno que compreendeu bem esse carácter «outro» e «escatológico» da *possibilidade*, *La Théologie de l'espoir/Theologie der Hoffnung*, Munique, 1965, p. 162: «A ressurreição de Cristo não é uma possibilidade no interior do mundo e da história, mas uma *nova possibilidade* para o mundo, existência, história... não um processo possível *na* história do mundo, mas o processo escatológico *ao qual* a história do mundo se dá.» Ou ainda, p. 312: «Para o amor precisamos sempre da esperança no futuro, porque o amor visa as *possibilidades* ainda não realizadas do outro, aquilo que lhe dá a liberdade diante do futuro das possibilidades... O mundo não é ainda alcançado, mas encontra-se encarnado na história como mundo de *possibilidades*, mundo onde podemos dar-nos à verdade prometida do futuro...». É a esta mesma esperança e liberdade diante da Promessa escatológica que Kierkegaard chama «A paixão pelo possível».

14 Levinas reconhece bem a alteridade irredutível do futuro, em *Le Temps et l'Autre* (Fata Morgana, 1979) p. 64: «O Futuro, é aquilo que não é compreendido... é o outro. A relação com o futuro é a própria relação com o outro»; e ele conclui, p. 68: «A condição do tempo é a relação entre humanos».

sobretudo, *a toda* a comunidade de homens e não aos pensadores pouco numerosos do «destino do ser». Paul Ricœur foca este ponto em *La Liberté Selon l'Espérance*: «Se a predicação de Jesus e da Igreja primitiva procede do domínio escatológico, é preciso reajustar toda a teologia segundo a norma da escatologia, e parar de fazer do discurso acerca das coisas últimas uma espécie de apêndice mais ou menos facultativo a uma teologia da Revelação centrada numa noção de *logos* e de manifestação, que nada deveria à esperança das coisas vindouras (...) A ressurreição é o sinal que a promessa é doravante para todos; o sentido da ressurreição está no seu futuro, a morte da morte, a ressurreição de todos de entre os mortos. O Deus que se declara não é então o Deus que é, mas o Deus que vem. O já da sua ressurreição estimula o "ainda não" da recapitulação final. Mas este sentido chega-nos disfarçado pelas cristologias gregas que fizeram da Encarnação a manifestação temporal do ser eterno e eternamente presente, dissimulando assim a significação principal, a saber, que o Deus da promessa, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob se revelou como Aquele que vem para todos... a tarefa de uma hermenêutica da ressurreição é a de lhe restituir o potencial de esperança, de dizer o futuro da ressurreição»[15].

Mas é necessário precisar a distância que faz aparecer a analogia entre a noção de Deus como possibilitação *escatológica* e a noção do ser como possibilitação *topológica*. Se retomarmos o termo-chave da nossa análise – «o amor possibilitante» (*Vermögen*) – é necessário distinguir entre o amor (*Mögen*) compreendido ontologicamente como «cuidar» ou «proteger» (*wahren*), e o amor compreendido teologicamente como «Caridade» ou «Kenose». O amor do ser é sempre a «protecção» de uma coisa no seu lugar (*topos*) de desocultamento, na sua essência topológica: *Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren*[16]. Mesmo no caso de um lugar sagrado, falamos de uma protecção topológica do desocultamento do ser. Tal como Heidegger diz claramente, o sagrado é um dos cinco principais modos pelos quais se desoculta a verdade do ser[17]. Na medida em que Deus é considerado como *sagrado* (por exemplo, em Heidegger ou mesmo Eliade), estamos diante de uma hierofania

15 P. Ricœur, *La liberté selon l'espérance* em *Le Conflit des interprétations* (Ed. du Seuil, Paris, 1969) p. 395 e segs.

16 *Über den Humanismus*, op. cit., p. 36.

17 *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1936), em *Holzwege* (Frankfurt, 1950).

fenomenológica e não necessariamente de uma Revelação que se definiria como *santa*. O Deus da fé não aparece (*phainesthai*) como um *phainómenon* que está *aí*. Ele apenas se revela através do ícone do rosto virado para o além. Os ícones santos atestam sempre o afastamento entre o *Outro* como possibilitação vertical de Deus e *o Mesmo* (*to auto*) como fenómeno horizontal e finito do ser. Todo o ícone que ignora esta diferença entre a alteridade escatológica e a finitude topológica arrisca-se a tornar-se despojadamente ídolo.

Enquanto a Caridade que caracteriza o amor possibilitante de Deus se articula como desapropriação-de-si (*Kénose*), a Protecção que caracteriza o amor possibilitante do ser articula-se antes como «Apropriação» (*Ereignis*). A interpretação ontológica de *Vermögen* comporta também o sentido de «poder» ou «propriedade» contido no termo alemão[18]. Enquanto tal, *Vermögen* significa *poder* e *querer/amar*, como muito bem explica Roger Munier, na nota 4 da sua tradução da *Carta sobre o Humanismo*. Eis um exemplo da sua tradução da passagem chave acerca de *Vermögen*, que já aqui analisámos: «O ser enquanto desejo-que-se-realiza-em-poder é o "possível" (...) O próprio ser que, desejando, tem poder sobre o pensar e por isso sobre a essência do homem» (*Das Sein als das Vermögend--Mögende ist das «Mög-liche» (...) das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen (...) vermag*)[19].

É preciso entender aqui o termo «poder» no sentido de pertença-apropriação (*gehören-ereignen*), o que o próprio Heidegger sugere quando ele acrescenta: *Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag (...) insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört*[20]. É precisamente uma tal concepção do ser como possibilitação-poder (*Vermögen*) apropriante (*ereignen*) que lhe é mais autenticamente própria (*eigentlich eigenst/eignet*), que nos leva à última expressão do ser em Heidegger: das *Er-eignis*. Podemos mesmo

18 *Über den Humanismus*, op. cit., p. 36.

19 A tradução inglesa de Edgar Lohner sublinha ainda mais fortemente este sentido de «poder»: «Being itself, in its loving potency *commands* (*vermag*) thought and thus also the essence of man» (*Letter on Humanism*, p. 150 em *Phenomenology and Existentialism*, Zaner e Inde, Capricorn, N.I., 1973). Além disso, o facto de Heidegger empregar o termo *Kraft* – que Munier traduz por «força» [*force*] e Lohner por «power» – para explicar o sentido de *Vermögen* confirma de certo modo esse carácter de poder.

20 *Über den Humanismus*, op. cit., p. 34.

dizer que o conceito de *Ereignis* serve para explicar o sentido de apropriação-propriedade-pertença já exprimido no carácter de poder de *Vermögen*. A passagem seguinte da conclusão de *Zeit und Sein* (1969) – obra que começa com a identificação do ser (*esti gar einai*) com o *Vermögen*[21] – enuncia sucintamente esse sentido: «Na medida em que apenas há ser e tempo na apropriação (do ser e do tempo), a esta última pertence então a propriedade que ela leva ao próprio homem, enquanto aquele que entende o ser que persiste no centro do tempo verdadeiro. Assim apropriado (tornado assim próprio àquilo que lhe é próprio), o homem está no *Ereignis*. Esta pertença repousa no «reapropriamento» (*Vereignung*) que destingue o *Ereignis* (...) O que falta dizer? Nada mais do que isto: o *Ereignis* – o apropriamento apropriado. Assim, a partir do mesmo e em direcção ao Mesmo dizemos o Mesmo»[22]. Este carácter de propriedade/apropriação – exprimido na linha semântica *Eigentlichkeit*, *eignen*, *Ereignis* – é, como afirma Derrida, «o fio mais tenso e o mais difícil do pensamento heideggeriano»[23].

Parece então necessário estabelecer e preservar uma distinção clara entre a «possibilitação» apropriativa do ser e a «possibilitação» desapropriativa do Deus da Revelação; distinção que podemos precisar chamando à primeira *poder-ser* e à segunda *Pode-Ser* [*pouvoir-être/Peut--Être*]. (Esta diferença terminológica exprimir-se-ia mais claramente ainda em inglês no contraste entre o possível ontológico como *can-be* e o possível escatológico como *May-Be*. Em resumo, enquanto o termo *can-be* possui o sentido do possível enquanto poder ou capacidade de ser, o termo *May-Be* possui o sentido de uma possibilidade condicional, de uma promessa, e mesmo de uma permissão ética.

III. O POSSÍVEL ÉTICO

Este último ponto introduz uma nova diferença de perspectiva entre o possível ontológico e o possível teológico, a saber, a pers-

21 *Temps et Être em Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 23.

22 *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 46-7; também a nota 11, p. 51: «*Vereignung* é a acção de *vereignen*, i.e, de deixar pertencer em retorno no *Ereignis*. Aquilo que foi apropriado (*das Ereignete*) deve a sua apropriação ao *Ereignis*. Assim ele é reapropriado pelo *Ereignis*»; cf. também J. Mehta, *op. cit.*, p. 219.

23 J. Derrida, *Ousia et Gramme* em *Marges de la Philosophie* (Paris, 1972), pp. 74-75; J. Greisch, *Herméneutique et Grammatologie* (ed. du CNRS, 1977), pp. 135-6, 157.

pectiva ética. Enquanto *Pode-Ser [Peut-Être]*, Deus é sempre *Deve--Ser [Doit-Être]*. Enquanto o possível ontológico pode exprimir-se como *Seinkönnen*, o possível teológico deve sempre exprimir-se como *Seinsollen*. É somente a partir do reconhecimento de uma tal exigência ética que Dostoievski pode proclamar, em *Os Irmãos Karamazov*: «Se Deus não existe, tudo é permitido».

Do ponto de vista do ser, tudo é permitido. O que não significa que a ontologia seja imoral; apenas que ela é amoral[24]. A ontologia pós-metafísica é a ultrapassagem da onto-teologia tradicional que, desde Platão, reduzia o ser a um certo critério ideal-ético de juízo (*Eidos* supremo considerado como *Agathon*, em Platão). A ontologia fundamental de Heidegger é a este respeito uma tentativa de mostrar que a questão do ser apenas se pode levantar a partir de uma hermenêutica essencialmente fenomenológica, a saber, uma perspectiva que *interpreta* as coisas tal como elas *aparecem* – como fenómenos – sem nunca se perguntar se elas *devem ou não* aparecer. A ontologia verdadeira não é uma prescrição ética. Ela coloca-se fora de toda a problemática do Bem transcendente, assim como do Deus transcendente. É por isso que aqueles que acusam a ontologia heideggeriana de ser anti-ética ou anti-religiosa tomam o caminho errado. A ontologia heideggeriana está à escuta da verdade do ser que se desoculta fenomenologicamente diante de nós através do homem (*Da-sein*), da história (*Seinsgeschichte*) e das coisas artísticas ou sagradas (*Sein-seiendes*). Ela não se preocupa de modo nenhum com a sua verdade propriamente ética ou religiosa, verdade que transpõe as fronteiras legítimas do ser.

Devemos também desconfiar das críticas que acusam Heidegger de «pagão» ou de «anticristão» porque ele apenas fala do Deus que

24 Ou mais precisamente, apesar de que o pensar do ser seja a fundação última de um certo sentido especificamente ontológico do ético (enquanto ciência regional entre outras) – o único sentido que interessa a Heidegger –, este pensar do ser nunca trata da questão do Bem enquanto tal, do sentido propriamente ético do ético. Cf. *Humanismusbrief* e *Sein und Zeit* onde Heidegger explica que emprega termos como *Gewissen* (consciência), num sentido ontológico e não ético. Parece-nos, no entanto, que Heidegger vai demasiado longe quando subordina o «Bem para além do ser» de Platão à história do ser (*Seinsgeschichte*), ao destino englobante da metafísica, ao invés de reconhecer como Levinas que esse Bem é irredutível a toda a perspectiva ontológica. Cf. *Einführung in die Metaphysik* e *Platons Lehre von der Wahrheit*.

se manifesta na perspectiva «sagrada» do ser. A ontologia do sagrado não lesa a existência ou a não existência do Deus da teologia judaico-cristã. O que, aliás, Heidegger reconheceu explicitamente quando explicou a Herman Noack (1954) que o Deus discutido em *Über den Humanismus* é o Deus dos poetas e não o dos profetas[25]. Em resumo, enquanto a visão estética – e segundo Heidegger são os poetas que «chamam o sagrado» – se desenrola numa perspectiva ontológica, a exigência ética inscreve-se antes na perspectiva escatológica da transcendência. Por conseguinte, apesar de, no ponto de vista poético-fenomenológico, «a ausência de Deus» ser considerada como um acontecimento incontornável no destino do ser[26], do ponto de vista ético-teológico, esta ausência é antes compreendida como falta de fidelidade humana à justiça social exigida pelos profetas. É neste sentido que o regresso a Deus é não somente algo que o homem *pode* realizar (porque Deus lhe confere a possibilidade de o fazer), mas algo que o homem *deve* realizar e de que é responsável. A ontologia, pelo contrário, não comporta uma tal responsabilidade ética: «O ser apenas se transmite ao homem na medida em que advém na clareira do ser. Mas que o "aí", a clareira como verdade do próprio ser advenha (*ereignet*), é o decreto do próprio ser. O ser é o destino da clareira»[27]. Parece então justo concluir que o *Ereignis* virá necessariamente, independentemente de toda a volição humana. Mas não se passa o mesmo com o Advento de Deus: este *pode* (*may*) vir apenas *se* o homem responder ao chamamento ético do Deus escatológico[28].

O *eschaton* não deve ser compreendido nem como «nada» (o contrário dialéctico do ser), nem como «potentia» (o correlativo dialéctico do ser), nem finalmente como «telos» (a consumação do ser como presença absoluta). Todas estas categorias situam-se na ordem ontológica e ignoram o facto de o *Posse* escatológico advir

25 *Gespräch mit Martin Heidegger*, 1953, *Antösse: Bericht aus der Evangelischen Akademie Hofgeismar*.

26 Cf. Mehta, *op. cit.*, p. 219 e segs: «The Godlessness of the present is due neither to a mere failure of belief among men nor to a moral incapacity, but is part of the history of Being itself»; para a opinião contrária ver Hans Jonas, «Heidegger and Theology» in the *Review of Metaphysics* XVIII, 1965.

27 *Über den Humanismus*, pp. 92-93.

28 Seria necessário repensar aqui toda a problemática da «predestinação» (*Rom.* 8.).

para nós do além do ser. Para retomar uma distinção de Jürgen Moltman, diremos que o *eschaton* é mais *adventurus* (uma transcendência que vem para o ser) do que *futurus* (uma imanência que sai do ser: *futurus/phusis*). O importante é reconhecer que a alteridade do *Posse* nunca se esgota na totalidade de uma presença, mas traduz-se em «vestígios» escatológicos que testemunham uma esperança num futuro transfigurante.

O *Posse* Divino permanece sempre além de todo o limite topológico do nosso mundo; o que não impede que seja o *Posse* que possibilite toda a presença autêntica de um lugar (*Topos*) sem nunca aí se reduzir, sem nunca renunciar à sua condição intrinsecamente *U-tópica*. O essencial, tanto para o teólogo quanto para o pensador do ser, é respeitar a *diferença* fundamental entre, por um lado, o «lugar sagrado» onde os deuses residem no ser (o *Topos* de Hölderlin e de Heidegger) e, por outro, o «lugar escatológico» como não-lugar (*U-Topos*).

No primeiro caso, o divino está presente enquanto terra sagrada ou solo natal que alberga e funda a morada do homem. Como o explica Heidegger, na *Origem da Obra de Arte*, ao falar de um templo grego; «Ele está lá, simplesmente, no entalhe do vale. Ele engloba a estátua do deus envolvendo-a, e é neste retiro que através do peristilo ele deixa a sua presença estender-se a todo o recinto sagrado. Pelo templo, o deus pode estar presente no templo. Esta presença do Deus é, em si mesma, a manifestação e a delimitação do recinto enquanto sagrado». No caso do lugar escatológico, pelo contrário, o templo ou a igreja funcionaria como um sinal do Deus sempre por vir.

Vemos assim de que modo a nossa experiência de uma igreja pode ser interpretada de duas maneiras: quer seja como lugar sagrado onde se manifesta uma presença divina (hierofania), quer como lugar santo que testemunha a transcendência de Deus, servindo então para nos recordar a sua promessa escatológica. Esta é a diferença entre o lugar como *presença* e como *possibilidade* de Deus. Não existe antagonismo entre os dois; somente uma diferença a respeitar e a pensar. De outro modo, os pensadores do Sagrado podem ser tentados a recuperar os pensadores do Santo, e vice-versa. Se virmos aí uma oposição intransponível, então já se não trata de uma *encarnação* possível (a respeito de Cristo ou da transfiguração escatológica da terra em Reino). Opor o *Topos* e o *U-Topos* de um modo absoluto não é recusar para sempre o advento de um Deus? Não é adiar Deus para sempre? Pelo contrário, dizer com S. Paulo que o Deus escatológico está *já aqui*, como *possibilidade*, é dizer que Deus

enquanto *eschaton* dirige-se a nós a cada momento presente como apelo ético, indicando-nos o trabalho de justiça social que é preciso fazer sobre a Terra com o fim de que se realize a promessa de Deus. Pensar Deus como o possível escatológico não é pensar um futuro já actualizado em si que se aproxima de nós, quer o vejamos, quer não. Deus é o nosso Por-vir, não no sentido de um tal *Deus Futurus*, mas no sentido de um Deus *Ad-venturus*, que depende de nós para ser tornado presente e encarnado no nosso mundo. A noção escatológica de Deus como possibilidade do Reino, não nos retira a responsabilidade do presente, do real, mas reforça-a.

Se o ser é a possibilitação amante (*Vermögend-Mögende*) que «apropria» tudo o que lhe é mais próprio, Deus é antes a possibilitação amante que «desapropria» e que chama o homem para além do próprio ao Outro. São aqueles que são retirados da propriedade ou da influência do seu lugar natural e natal (*heimatlicher Grund*), em resumo, daquilo que lhes é próprio, que se chamam os «filhos de Deus». É precisamente esta atitude des-apropriativa que Cristo invocou, quando recusou considerar como «propriedade/apropriação» (*harpagmon*) «o facto de ser igual ao Pai» e quando renunciou a tudo aquilo que lhe era mais próprio (a sua vida junto do Pai), a fim de que se encarnasse como homem e de que possibilitasse assim a vida cristológica de todos os homens. E a mesma exigência ética encontra-se já na tradição judaica, na qual Deus se revela como o apelo à Justiça. A este respeito Levinas precisa que o Outro infinito, que emerge na perspectiva ética, põe em questão toda a apropriação do mundo e recusa *o meu poder de poder*. «O Infinito paralisa o poder pela sua resistência infinita ao homicídio, que, duro e intransponível, brilha na face de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente. Existe aí uma relação não com uma resistência muito grande, mas com algo de absolutamente *Outro*: a resistência daquilo que não tem resistência – a resistência ética»[29]. É assim que Levinas exprime a sua convicção que a experiência de Deus é sempre vocação messiânica de «regeneração do homem»: e que «o infinito apenas se dá em relação ética, em sociedade convosco»[30].

---

29 *Totalité et Infini*, op. cit., Sec. 3, b, 2, p. 174.

30 E. Levinas, *Difficile Liberté* (Paris, Albin Michel, 1963), pp. 37, 139. Podíamos também lembrar a atitude profundamente desapropriativa e kenótica do cristianismo tipificado na rejeição das «três tentações» de apropriação por Cristo em S. Lucas.

IV. CONCLUSÃO. O «ESCHATON» E A UTOPIA

É, de facto, a partir desta junção de perspectivas do *Posse* teológico e da exigência socioética que podemos analisar de novo o parentesco entre o pensamento escatológico da libertação e a visão utopista de alguns pensadores do materialismo dialéctico. Pensamos, em particular, em Ernst Bloch, que fala de um Reino utópico que se revela como o «possível objectivamente real» da história (*Das objektiv-real Mögliche*); em Herbert Marcuse, que proclama a importância capital do *eros* estético para transcender aquilo que tem o objectivo de descrever «a potencialidade da utopia» sempre latente na matéria dialéctica da história; ou em Castoriadis, que fala da matéria social (*magma* estruturante da sociedade) como «aquilo que faz com que possa haver» um mundo, e como «o por-ser que torna possível tudo aquilo que é»[31].

Na perspectiva socioética do *Posse*, a teologia de libertação e o materialismo utopista parecem juntar-se de certo modo. Eles podem mesmo completar-se: o materialismo, mostrando à teologia que o «possível» permanece sempre ligado à dialéctica da matéria, à carne do mundo vivente; e a escatologia, mostrando ao materialismo que o «possível» não é mais compreensível no domínio onto-teológico de uma «potentia» imanente da matéria, mas deve antes ser pensado doravante enquanto dimensão *transcendente* da existência, junto à qual a matéria representaria o ponto de referência *imanente*[32].

A partir de uma tal convergência de perspectivas, poderemos mesmo avaliar a urgência histórica da afirmação de Bloch, no *Princípio Esperança*, que «aquilo que é possível pode igualmente dissipar-se no Nada... ou realizar-se como Reino». Ernst Bloch era chamado «teólogo da Revolução». Dissidente de toda a religião e de toda a revolução ortodoxas, Bloch empenhou-se em demonstrar que a libertação histórica do trabalho partilha o mesmo horizonte esca-

---

31 E. Bloch, *Le principe espérance* (1959; trad. fr. Gallimard, 1976), p. 284 e segs; H. Marcuse, *Eros and Civilisation* (1955, Beacon, Boston), p. 187 e segs; C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire de la Société* (1975, Seuil, Paris), pp. 487-494.

32 Não somente a escatologia da Utopia (Bloch, Marcuse, Castoriadis), mas também a da Teologia da Libertação (Moltmann, Metz, Guttierez e mesmo Teilhard de Chardin) devem ser fundadas e clarificadas por uma nova hermenêutica do *Posse*. No entanto, é preciso acautelar-nos para não abandonarmos uma hermenêutica da experiência concreta da fé, teísta ou utopista, por uma metafísica especulativa renovada, como a de Schelling, que serviria de explicação englobante e redutora de todas as coisas.

tológico da *esperança* das grandes tradições religiosas. A existência autêntica do homem é um projecto para a possibilidade futura do Reino, o que ele chamava muitas vezes «o *novum* sempre longe». Bloch atarefou-se em interpretar «a simbólica da esperança», segundo a qual esse projecto do *novum* se articula no passado e no presente. O *novum não é ainda* (*noch nicht*), afirma ele, mas prefigura-se em cada procura, prática ou teórica, de uma ressurreição da natureza. Assim, ele subscreve, de acordo com Marx, que desde que nos tornamos conscientes daquilo que o mundo sonhou desde há muito tempo, «torna-se evidente que se não trata de modo nenhum de uma ruptura entre o passado e o futuro, mas antes da realização de projecções do passado» (*Lettre à Ruge*, 1843).

A história revolucionária e o sonho religioso enredam-se no horizonte futuro da esperança. Por consequência, é necessário interpretar o sentido fundamental da nossa existência como possibilidade que *não é ainda* (*noch nie so gewesen*), contrariamente à sua definição metafísica como presença que *já foi* (*das Gewesene*).

O *noch nicht* da utopia revela-se mais enquanto possibilidade do que enquanto presença. Mas longe de se limitar a uma simples «negação» da realidade, o utópico funciona como uma «maiêutica» que traz à luz a luta da esperança. O projecto do possível não é uma fuga do real, mas a prefiguração heurística da transcendência histórica, aquilo que Bloch chama «o salto para a frente»[33]. É por

33 Como observa Levinas, a subjectividade em Bloch é uma subjectividade de transcendência: *La mort dans la pensée de Ernst Bloch* in *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payout, 1976, p. 323. Acerca deste tema da transcendência ver também o próprio Bloch em *On Karl Marx*, Herder, 1971, p. 41 (tr. de *Über Karl Marx*, Suhrkamp, 1968): «Certainly human life is entirely and primarily a process of transcending, a stepping beyond the given...» ou *A Philosophy of the Future*, Herder, 1970 (de *Tübingen Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, 1963), pp. 78-91, 94-5, onde Bloch opõe a sua hermenêutica utópica da arte à abordagem sociológica de Lukács: «A *significant* work of art does not perish with the passing of time; it belongs only ideologically and not *creatively* to the age in which it is socially rooted. The permanence and greatness of major works of art consists precisely in their operation through a fulness of pre-semblance (*Vor-schein*) of realms of utopian significance... driving forward and soaring towards a goal» (p. 94) (...) «In these cases a *cultural surplus* is clearly effective: something that moves above and beyond the ideology of a particular age... And a combined application of sound economic analysis and of sociologistic-schematic blinkers, even in the form of Georg Lukács' theory of literature merely obscures the utopian perspective of every work of art» (p. 95). Cf. acerca da relação de Bloch com Lukács *Marxism and concrete philosophy: Ernst Bloch*, Dick Howard, *The Marxian Legacy*, op. cit., pp. 68-74.

isso que Bloch critica Luckács e Adorno por terem demasiadas vezes reduzido a dimensão «profética» dos nossos sonhos culturais a uma negação ideológica de uma ideia negativa[34], quer dizer, a uma recusa pura e simples. Chega mesmo a acusar Luckács de usar «antolhos sociológicos-esquemáticos» que o impedem de reconhecer que a obra de arte transcende toda a ideologia específica, que ela possui sempre um «excesso cultural e criativo» enquanto «pré-aparência» (*Vor-Schein*) e «pré-figuração» (*Vor-Bildung*) de um sentido propriamente utópico[35].

---

34 Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1964, p. 150.

35 O desespero da escrita moderna de Joyce, Beckett, Kafka, etc., não é, como pensa Lukács, uma razão para a sua condenação como «niilista»; esse desespero deve ser interpretado a um nível mais fundamental, como uma *via crucis* da esperança escatológica. Assim, Bloch propõe uma hermenêutica utópica capaz de decifrar o sentido ou a pré-semelhança (*Vor-Schein*) da esperança escondida atrás da semelhança (*Schein*) do niilismo modernista. E acerca deste ponto ele parece antecipar a formulação admirável de Paul Ricœur de uma hermenêutica da afirmação atenta ao conteúdo escatológico de uma obra, contrariamente à hermenêutica da «suspeita», indo de Freud até Adorno e Lacan, que reduz a negatividade de uma obra a uma pretensa «correspondência» original a uma negatividade familiar ou social. Ao invés de interpretar as «figuras» humanas retrospectivamente a partir de uma situação que já não existe, a hermenêutica da afirmação interpreta-as prospectivamente a partir de uma não-situação (*u-topos*) possível que não existe ainda, e que apenas se podia revelar através das suas prefigurações estéticas. «A arte é simultaneamente um laboratório e um carnaval de possibilidades prefiguradas» (*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1953, p. 249). É apenas por meio de uma tal hermenêutica de prefigurações utópicas que podemos descobrir a verdadeira relação entre a revolução estética e a revolução histórica.

Mas a hermenêutica utópica da esperança não se limita às obras da arte e da religião; ela abraça também as obras científicas. Todas as grandes descobertas científicas de Galileu, Newton, Kepler, etc, pressupõem, afirma Bloch, um certo livre jogo de «prefigurações como-se», um jogo que abre o espírito humano a «possibilidades objectivas novas» sob a forma de «suposições» e de «tipos ideais». Assim, Bloch parece retomar ao nível utópico o método husserliano de uma «variação livre» de «essências teleológicas»; toda a invenção científica ou filosófica, diz Bloch na *Filosofia do Futuro*, é uma projecção para além dos factos empíricos, para o horizonte utópico do *plus ultra*. As invenções científicas, não menos do que as invenções estéticas, revelam-se enquanto «vestígios antecipativos cuja essência nunca poderia ser reduzida aos factos que já existem». Mas Bloch, como Husserl e Heidegger antes dele, reconhece bem que essas «essências» ou «possibilidades» teleológicas não são simples projecções de uma subjectividade idealista, mas antes os vestígios (*Spuren*) de um futuro

A hermenêutica utópica do possível encontra a sua mais clara formulação no capítulo central de *O Princípio Esperança* (1938-47), intitulado *A categoria da possibilidade*[36]. Aqui, Bloch reconhece que a figuração criativa do homem opera num horizonte de «possibilidade real» que supera todo o *fixum* metafísico. Esta «possibilidade real» é a possibilidade de um *novum adventurum*; ela é o sentido fundamental do mundo, e desoculta o mundo como «ente-segundo-a-possibilidade» (*kata to dynaton*) e como «ente-em-possibilidade» (*to dynamei on*). É então necessário repensar a noção aristotélica de *dynamis*, de um modo mais «fundamental», segundo o seu sentido propriamente histórico e utópico. É uma tal hermenêutica histórica, diz Bloch, que é antecipada pela descoberta dialéctica (em Hegel e Marx) «de que a teoria-práxis concreta está estreitamente ligada ao exame do modo da possibilidade objectiva-real»[37].

Bloch dialectiza a noção aristotélica de *dynamis*; redu-la à história. Apenas uma dialéctica utópica pode restabelecer o sentido histórico do possível como «para-ser» ao invés de «sub-ser», como transcendência do *novum* que vem ao mundo, ao invés de estrato interior, inferior ou subdesenvolvido do ser do mundo. Deste modo, Bloch refuta toda a concepção positivista da matéria; reinterpreta o *kata to dynaton* de Aristóteles como um íman utópico que atrai a matéria para o futuro. Do mesmo modo, o *to dynamei on* de Aristóteles é transformado, em Bloch, de uma categoria passiva e sem iniciação, em «seio de fertilidade... do qual saem todas as figuras do mundo... a face de esperança da possibilidade real»[38]. Superamos assim a noção metafísica de *dynamis* material enquanto *tabula rasa* que apenas alcança o sentido pela «forma» (*morphe*) ou «acto» (*entelecheia*) da presença. E, quando a *dynamis* é retomada e

possível. Bloch chama-lhes «possibilidades objectivamente reais», querendo com isso dizer que elas fundam a própria dialéctica da *história*, história dialéctica onde «o próprio mundo é a sua própria experimentação, criando as suas próprias formas possíveis num processo operatório», onde toda a figuração estética ou científica se mostra, no fundo, enquanto «presentificação e aperfeiçoamento do *fieri* histórico e do seu conteúdo tendencial-latente» (*Tübinger Einleitung in die Philosophie*, op. cit., p. 110).

36 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, op. cit., tr. fr. F. Wullmart, *Le principe espérance*, Paris, Frankfurt, 1976, pp. 270-301.

37 *Ibid.*, p. 249.

38 *Ibid.*, p. 250.

repensada numa tal hermenêutica histórico-utópica, descobrimos: i) que «a tomada em consideração daquilo que se espera em tal ou tal momento se baseia no ente-segundo-a-possibilidade da matéria», e ii) que «a espera fundada da própria acessibilidade se baseia no ente--em-possibilidade da matéria»[39]. Reinterpretada dialecticamente como *dynamis* utópica, a matéria é descoberta como dimensão essencial da transcendência histórica.

Bloch mostra então que o possível utópico serve de critério crítico que diferencia as possibilidades autênticas «reais» (isto é, historicamente transfiguráveis) das possibilidades inautênticas e desfigurantes (isto é, de fantasias solipsistas). Assim, a sua hermenêutica utópica serve não somente para desocultar a possibilidade de uma transfiguração histórica, mas também para desmascarar as ideologias da não-alteração que provêm da ilusão metafísica da presença[40].

O possível utópico opera simultaneamente como delimitação crítica de sentido (enquanto mundo-segundo-a-possibilidade) e ilimitação dinâmica de sentido (enquanto mundo-em-possibilidade). Se o momento crítico se exprime enquanto iconoclasmo de ilusão da presença, o momento dinâmico exprime-se enquanto salto para a frente em direcção ao *novum* «utópico de toda a história»[41]. O *novum* não é a *entelecheia* metafísica compreendida como a «forma das formas», ou como o «pensamento auto-pensante» (*noesis tes noeseos*), imutável, supra--histórico e esvaziado de toda a dimensão do possível. O *novum* não é mais um *futurum* já contido sob uma forma latente no interior da natureza (*physis*). O *novum* é o *adventurum* vindouro, uma possibilidade transcendente que põe em movimento a alteração perpétua da dialéctica materialista. Erramos então ao ver no *novum* algo de inacabado no interior da história ou algo acabado além da história. Devemos pensá-lo antes como a possibilidade da história, aquela que possibilita o impulso figurativo para a utopia, possibilidade da transfiguração da história que «o trabalho humano contribui tão fortemente para apressar na Terra»[42].

---

39 *Ibid.*, p. 250.

40 *Ibid.*, p. 252. Cf. também *On Karl Marx*, op. cit., p. 43; e A *Philosophy of the Future*, op. cit., p. 139: «The meaning of human history already therefore from the start is the building of the commonwealth of Freedom, yet without a positively-possible, possibly-positive meaning in the surrounding cosmology which all historical events ultimately merge with, the progress of this historical process might as well never have happened.»

41 Bloch, *Le principe espérance*, op. cit., p. 252.

42 *Ibid.*, p. 252.

Mas não se trata de andar às cegas no escuro. Apesar de irredutível a toda a presença aqui e agora, o possível utópico prefigura-se naquilo que Bloch chama o «pré-aparecer visível» (a *aura*) dos nossos sonhos religiosos e estéticos. O *novum* deve então ser interpretado como um «pode-ser» (*ein Kann-Sein*) que desmascara a ilusão metafísica do ser-como-presença e exige que cada homem transfigure a história em obra estética e a obra estética em história[43].

O *Kann-Sein* é uma «possibilidade real» precisamente porque permanece sempre fiel à condição material da história; a utopia, diz Bloch, «apenas é possível porque é parcialmente condicionada»[44]. A «possibilidade real» da utopia é então, simultaneamente, a medida das coisas (*das sachlich-objektiv Mögliche*) e à medida das coisas (*das sachhaft-objektgemäss Mögliche*)[45]. Diferentemente da *Gegenstandstheorie* neokantiana, a hermenêutica utópica vê a «possibilidade» como o *a priori* de uma salvação histórica, e não somente de um saber formal. O *Kann-Sein* utópico é menos um poder-saber do que um poder-tornar-se-de-outro-modo que se exprime segundo um poder-figurar-de-outro-modo. Por isso, a interpretação histórica do conceito de salvação (*Heilsbegriff*) em Bloch: «A interdependência é aqui tal que, sem a potencialidade do poder--tornar-se-de-outro-modo, o poder-fazer-de-outro-modo da potência não teria espaço no qual se revelar; exactamente como, sem o poder--fazer-de-outro-modo da potência, o poder-tornar-se-de-outro-modo do mundo não teria nenhum sentido mediatizável entre si e os homens. Consequentemente, a possibilidade... revela-se ser principalmente aquilo que ela é... graças à intervenção activante dos homens no campo do transfigurável: conceito da salvação»[46].

---

43 *Ibid.*, pp. 254-262.

44 *Ibid.*, p. 272. Bloch conclui assim: «tudo aquilo que não é simplesmente possível em pensamento, mas é-o também fora do pensamento, representa uma abertura (*Offenheit*) que apenas existe em virtude de um fundamento condicional insuficiente, dito de outro modo, de um fundamento condicional que existe mais ou menos parcialmente».

45 *Ibid.*, pp. 271-283.

46 *Ibid.*, p. 281: também p. 299: «O factor subjectivo representa aqui a potência inesgotada de alterar o curso das coisas, o factor objectivo é a potencialidade inesgotada da variabilidade do mundo... A potência subjectiva coincide não somente com aquilo que faz mudar a história de direcção, mas também com aquilo que se realiza na história, e ela confunde-se tanto mais com aquilo que se realiza quanto os homens se tornarem os produtores conscientes da sua história. A potencialidade objectiva coincide, não somente com aquilo que é alterável, mas também com aquilo que é realizável na história e isso tanto quanto o mundo exterior independente do homem se tornar mais um mundo em mediação com ele.»

O possível utópico oferece-se ao homem deixando-lhe a liberdade de recusar esta oferta. O conceito da Salvação não exclui a contingência e a errância. Longe de ser garantido ou predeterminado por qualquer presença metafísica (*ens realissimum/ens causa sui/a se esse*), o possível utópico corre o risco da não-existência, oferecendo-se como reino vindouro que apenas o homem pode fazer chegar decidindo transfigurar a história[47].

O erro da metafísica ocidental, de Platão a Hegel, era de considerar a verdade mais enquanto presença a re-memorar e a re-presentar (a *anamnesis* de Platão, a *Erinnerung* de Hegel), do que enquanto possibilidade a prefigurar e a trans-figurar. Para a metafísica da presença, insiste Bloch, «não há possibilidade que não esteja já realizada; essência que não tenha já aparecido... O próprio ser é compreendido como a identidade de tudo aquilo que foi. A origem surge apenas arcaicamente enquanto *archê*; e a cosmologia dialéctica das disciplinas é apenas a antiviagem anamnética até à ontologia-lógica *ante rem*»[48]. Foi precisamente a ontologia-lógica da metafísica (aquilo que Heidegger chama «onto-teologia») que reduziu o possível a uma simples falta de presença, ao não-ser que não tem nem existência, nem valor fora do ser. Na sua crítica desta redução ontológica-lógica do possível (intitulada *A luta da lógica estática contra o possível*), Bloch afirma que todas as definições puramente lógicas da noção de «possibilidade» (de Duns Escoto, Ockham e os nominalistas até às definições modernas e mais alargadas de Vermeyer), ignoraram completamente o seu conteúdo radical utópico, reificando-a como categoria estática e abstracta. «Podemos dizer», conclui Bloch, «que eles não escreveram nada, quer dizer, nada de real acerca do possível»[49]. Ignorado durante a história da metafísica, o possível reclama ser reconhecido e repensado de novo como dinamismo fundamental da história que precede toda a divisão entre o ser e o não-ser.

Certamente, na *Metafísica* (VII, 7), Aristóteles tinha já definido a matéria como «possibilidade de ser e de não ser»; mas fiel à sua herança platónica, Aristóteles concede sempre uma prioridade absoluta à presença (*morphe*) relativamente ao possível (*dynamis*). Bloch, como Heidegger antes dele, inverte esta prioridade e reinterpreta a

47 *Ibid.*, p. 297.
48 Bloch, A *Philosophy of the Future*, op. cit., pp. 55-56.
49 Bloch, *Le principe espérance*, op. cit., pp. 291 e segs.

dynamis como aquilo que ultrapassa e desconstrói o *fixum* fetichizado da presença[50]. Mas Bloch acrescenta, à descoberta heideggeriana do *Vermögen* ontológico, a descoberta mística de Bruno da criação-fecundação divina como simultaneamente «potencialidade e potência» da história[51]. Assim Bloch quer completar o «pensar» ontológico do possível como *Vermögen* com o «fazer» escatológico do possível como *Kann-Sein*. Bloch radicaliza o conteúdo exclusivamente ontológico do *Vermögen*; ele devolve-o à sua vocação propriamente utópica enquanto *zukunfttragende Bestimmtheit* da transfiguração da história[52].

---

50 Bloch, *Le principe espérance*, op. cit., pp. 284 e segs.

51 Bloch, *Ibid.*, p. 285. Em *Da Causa do Princípio e do Uso*, p. 60 (citado por Bloch), Bruno declara que o privilégio tradicional «de valer como acto e *entelecheia* devia também voltar à matéria». Mas as descobertas revolucionárias de Bruno foram tratadas como heresia e não tiveram nenhuma influência sobre o pensamento metafísico oficial da sua época; foi apenas nas penumbras místicas do pensamento ocidental que a sua noção de *dynamis* divina sobreviveu.

52 «A possibilidade real», declara Bloch, «reside então, não numa ontologia toda feita do ser daquilo que foi até aqui, mas na ontologia a refundar incessantemente do ser daquilo que ainda não é, ontologia que descobre o futuro até no passado e em toda a natureza... a possibilidade real é a categoria do espaço que se abre diante do movimento da matéria enquanto processo: ela é a propriedade específica desta parte da realidade que se situa à frente do seu desenvolvimento» (*Ibid.*, p. 286). O possível utópico não se revela somente na *temporalidade do pensar do ser* (como em Heidegger), mas também na *espacialidade da práxis da história*. Bloch sugere que é por meio duma hermenêutica estética-histórica que o homem deve procurar reconciliar as hermenêuticas ontológica e escatológica do possível. As figurações estéticas testemunham um «possível utópico» que se abre simultaneamente sobre o horizonte ontológico do «poder-ser» e sobre o horizonte escatológico do «pode-ser», simultaneamente sobre o *Ereignis* e sobre o *eschaton*. «Em virtude do seu recurso frequente às figuras», conclui Bloch, «a poesia compreendeu com mais clareza, do que até aqui a filosofia, esta simbólica da possibilidade real» (*Ibid*, p. 290). A poesia é abertura aos dois sentidos fundamentais do possível, o sentido escatológico e o sentido ontológico; ela mostra que a transcendência para a alteridade e a encarnação na carne do mundo partilham, ambas, da vocação comum de uma transfiguração utópica. Assim, a hermenêutica estética ensina-nos a tolerar a diferença, ensinando-nos que toda a figuração autêntica do homem é, no fundo, «percorrida pelo *plus-ultra* (utópico) da possibilidade essencial, que brilha de outro lugar a sua fronteira mais avançada, de onde o ilumina» (*Ibid.*, p. 287). A poesia conduz a filosofia ao mistério concreto de todas as nossas figurações quotidianas, por mais modestas e insignificantes que sejam, ao mesmo tempo que ela conduz essas figurações ao seu sentido fundamental, à sua significação utópica como prefiguração do *Ereignis* ou do *eschaton* vindouro.

CAPÍTULO TREZE

NO CENTRO DO QUIASMA HERMENÊUTICO

Jewgreek is Greekjew.

JAMES JOYCE, *Ulisses*

Ao interrogar o aviso de Heidegger segundo o qual a ontologia e a teologia apenas podem dialogar através da analogia, descobrimos entre elas diferenças mas também laços de parentesco. Até aqui fornecemos apenas um pequeno número de indicações susceptíveis de conduzir a uma compreensão pós-metafísica de Deus como *Posse* e que podem, assim esperamos, dar lugar a outros estudos propriamente teológicos. Mas ao assinalar a necessidade de uma desconstrução de alguns conceitos metafísicos na tradição teológica do Ocidente, poderemos talvez já assinalar os limites de uma alternativa na tradição negligenciada, e por vezes condenada, do pensamento místico: tradição que falou muitas vezes de Deus mais como possibilitação do que como actualização (a noção de «Potencialidade» em Boehme ou em Bruno, ou de *Possest* em Nicolau de Cusa, etc.). Isso levar-nos-ia ainda mais longe, até à noção evangélica de *Dynamis* Divina como *kerigma* possibilitante e personalizante: a Santa Escritura, por exemplo, fala da ressurreição tornada possível (*dia tes dunameos*) por Cristo (*I. C.*, 6: 14), ou de *Dynamis* do Espírito (*Pneuma*) pelo qual o próprio Cristo é resgatado à morte e os seus discípulos são preparados para a sua missão messiânica (*Pneuma kai Dynamis, I. C.* 2: 4; *Dynamis Pneumatos, Rm.* 15: 19; *Pneuma tes Dunameos, Tm.* 1: 7; e *AC.*. 4: 33/1: 8/8: 10; *Lc.* 1: 35/24; 49/9: 1/10: 19/24: 48). Tal como precisa Kittel, em *Le Dictionnaire du Nouveau Testament*, o *Dynamis*

Theou (o Pode-Ser de Deus) «exprime-se como suporte ou dom do Espírito que se manifesta na relação *pessoal* entre Cristo e o homem (...) somente visível pela fé»[1]. Uma análise diferencial desse conceito evangélico de *Dynamis* poderia deste modo distinguir claramente o poder-ser ontológico do Pode-Ser escatológico. E assim poderíamos mesmo repensar o sentido do anúncio do Prólogo de S. João: «A luz resplandecia nas trevas (...) e a todos os que O acolheram foi dada a possibilidade (*dynamis*) de se tornarem filhos de Deus.»

Mas se tentarmos pensar assim Deus enquanto Pode-Ser, em «analogia proporcional» com o pensar filosófico do ser enquanto poder-ser, damos conta que um tal pensar analógico nada tem a *acrescentar* à revelação da fé. O pensar de Deus enquanto «Pode-Ser» pode esperar simplesmente *clarificar* a revelação já dada à fé, protegendo-a dos dogmas demasiado rígidos e «substancialistas» da ontoteologia, e compreendendo-a de um modo mais fiel à sua própria verdade. É precisamente porque a verdade da Revelação está já dada, contrariamente à verdade do ser que permanece sempre por desocultar (pelo pensar do ser), que Heidegger pôde dizer a Jean Beaufret que a «fé não necessita do pensar do ser»[2]; o que não exclui que o pensamento filosófico do «possível» não possa ser retomado «analogicamente» pelo pensamento religioso para elucidar e aprofundar os dados da revelação (como tentámos fazer mais acima).

---

1 *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Kittel, pp. 313-7; também Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 1, trad. ing. SCM Press, 1952, pp. 156-7.

2 Conferência dada na Suíça (1952) e relatada por Jean Beaufret em *La Quinzaine Littéraire*, 196 (1974), p. 3: «Alguns de entre vós sabem talvez que eu descendo da teologia, que lhe guardo um velho amor, e que entendo dela qualquer coisa. Se empreendesse a escrita de uma teologia, para a qual muitas vezes me sinto inclinado, então a palavra ser não poderia intervir nela. A fé não necessita do pensamento do ser.» Heidegger nunca deixou de insistir numa tal diferença de perspectiva. A Noack, em 1953, reafirma que «no pensamento, nada se pode alcançar que possa servir como preparação ou como confirmação para aquilo que se alcança na fé e na graça», acrescentando: «Se fosse chamado pela fé deveria abandonar a minha vocação filosófica» (*P.T.*, p. 34). E confessa que apesar de «na fé pensarmos sempre», este pensamento não pode «nem se substituir à fé nem a verificar». (*The Piety of Thinking*, op. cit., p. 36).

O próprio Heidegger parece indicar-nos um caminho, quando admite «que existem algumas conjunturas históricas que exigem um *paralelismo correlativo*, íntimo e sem qualquer indiferença» entre os dois modos de pensar[3]. Não estamos hoje diante de uma tal «conjuntura histórica», já que a nossa cultura ocidental se encontra por todo o lado em crise, crise que se exprime tanto no «fim» da ontoteologia quanto na hegemonia do mundo «técnico», que é disso um sintoma? E não acontece que a partir de uma tal crise do fim, a noção de *Posse* possa levar-nos *simultaneamente* a um pensar religioso renovado pela noção de um Pode-Ser escatológico e a uma ontologia renovada pela noção de poder-ser topológica? Aliás, não é uma tal convergência que sugere Heidegger quando aconselha Buchner a repensar o ser como «possibilidade», afirmando que «pensar o Advento possível (*Die mögliche Ankunft*) do mundo» a partir do «passo atrás fora do pensar metafísico», é pensar «o acontecimento (*Anwesende*)

3 *The Piety of Thinking*, op. cit., p. 65. É importante reconhecer que um tal paralelismo entre a ontologia e a teologia permanece sempre intransponível. É verdade que o teólogo, retrabalhando e repensando os textos da tradição – chamando a Cristo, por exemplo, «o Caminho da Verdade» – procura uma outra verdade (*Apocalupsis*) diferente da verdade ontológica (*Aletheia* como desocultamento do ser), para a qual se encaminha Heidegger. Estas duas verdades não se podem juntar tal como são. Desde logo, elas não podem identificar-se a partir da nossa relação ao *passado*, porque a abordagem hermenêutica da tradição filosófica estará sempre à procura de uma verdade do ser diferente da verdade do Deus bíblico visada pela abordagem hermenêutica da Revelação judaico-cristã. Mas elas não podem também juntar-se num pensamento do *presente*: a filosofia vê sempre na existência contemporânea, estética ou tecnológica, outra coisa diferente daquilo que vê o pensador de Deus; para um, o critério é fenomenológico, para outro, ele é ético. O único terreno de acordo possível entre estas duas verdades é o *futuro* escatológico. Não há nada de surpreendente na noção profética ou paulista de Deus escatológico, mas esquecemos muitas vezes que Heidegger fala também de uma escatologia do ser: noção enigmática intimamente ligada à noção de *Ereignis* como «Advento possível». Mas a possibilidade de um tal acordo (que nunca seria identificação) permanece para nós indeterminada e fora da nossa compreensão. Como diz Paul Ricœur: «a unidade do verdadeiro apenas é uma tarefa intemporal porque é desde logo uma experiência escatológica» (*L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai* em *Histoire et vérité*, Seuil, 1955).

do Divino no mundo grego, no judaísmo profético e na palavra de Jesus»[4].

Não será então possível que este Advento possível do mundo seja contemporâneo do Advento possível do Reino? (O que não contradiz que eles venham um e outro por experiências diferentes: a experiência da fé manifestando-se enquanto expectativa *[erwarten]* escatológica da esperança e enquanto práxis socioética do *Kairos*[5]; a experiência do ser manifestando-se antes como disposição topológica ao acolhimento *[warten]* do ser, como lugar de abertura ao ser[6]). É somente a partir de um tal reconhecimento da diferença fundamental destas duas ordens de experiência que podemos encarar uma contemporaneidade eventual entre o *Ereignis* (com o seu regresso do divino) e o advento do Deus transcendente. É, talvez, numa tal contemporaneidade que Heidegger pensa quando diz, na entrevista publicada pelo *Der Spiegel*, que «apenas um Deus nos pode agora salvar»? Seguramente, Heidegger fala aqui enquanto pensador do ser (e de modo nenhum enquanto «convertido» religioso), e o «nós» faz referência aos habitantes do mundo ontológico da *Technik*. Mas isso não exclui a possibilidade de uma contemporaneidade última entre uma tal passagem do mundo técnico ao mundo do

4 *Poetry, Language, Thought*, op. cit., pp. 184-5: «The default of God and the divinities is absence, but absence is not nothing; rather it is precisely the coming--into-presence (*Anwesenheit*) which must first be appropriated (*ereignende*), of the hidden fulness and wealth of what has been and what, thus gathered, is presencing (*anwesende*) of the divine in the world of the Greeks, in prophetic Judaism or in the preaching of Jesus. This no-longer is itself a not-yet of the veiled coming--appropriation (*Ereignis*) of its inexhaustive nature. Since Being is never the merely precisely actual, to guard Being is vigilance, watchfulness for the has-been and future destiny of Being (...) The step back from the representational thinking of metaphysics... is necessarily part of thinking the thing, a thinking that thinks about the possible advent (*mögliche Ankunft*) of world.»

5 Ver *The Piety of Thinking*, op. cit., p. 196, retirado das conferências de Heidegger sobre a *Fenomenologia da Religião* (1920-21).

6 É talvez assim que é preciso compreender esta confissão enigmática de Heidegger: «Eu não nego Deus. Descrevo a sua ausência. A minha filosofia é um modo de permanecer aberto à recepção de Deus» (citado em *The Partisan Review*, 1948, p. 514). Enquanto a fé luta eticamente – pelo pensamento e práxis – a fim de que transfigure a ausência actual de Deus num Reino sobre a Terra, o pensamento do ser aceita, descreve e acolhe esta ausência como aquilo que *é*. É nesta diferença entre o pensar do ser e o pensar de Deus que se enraíza o seu diálogo de amizade-inimizade.

Ereignis e do advento escatológico do Reino. Não é nossa tarefa aqui fazer uma versão revista da teoria medieval da «dupla verdade» onde se dizia: *quasi sint duae contrariae veritates.*

Para já, de qualquer modo, «o Advento possível» apenas pode ser pré-figurado. O advento do ser é prefigurado por Heidegger e pelos pensadores do ser através de algumas «coisas» (*Dinge*) que ocultam o sentido ontológico do nosso mundo: uma pintura luminosa de sapatos de camponês (em Van Gogh), a amplitude de um templo grego, o equilíbrio elementar de um ponto[7]. O advento de Deus é, por seu lado, prefigurado em cada gesto de amor ou de justiça para com o seu próximo e em todos os «sinais» (*semeia*) de esperança ética que nos dirigem para o Reino. Desconfiando então de toda a especulação englobante que desconhece a diferença essencial entre estes dois modos respectivos de *prefigurar*, podemos mesmo afirmar que na nossa experiência concreta do ser e de Deus inscrevem-se duas dimensões futuristas do «possível» – o *Ereignis* e o *Eschaton* – que dirigem, cada um a seu modo, as nossas duas ordens de experiência (ontológica e religiosa) para além da sua condição actual, para a possibilidade de um mundo novo[8].

A hermenêutica ontológica do *Ereignis*, assim como a hermenêutica escatológica do Reino, são ambas apenas interpretações «figurativas» e metafóricas de uma possibilidade por vir. Wolfhart Pannenberg pronuncia-se claramente acerca desse carácter «figurativo» do escatológico, na conclusão do seu *Grundzüge der Christologie*: «A estrutura proléptica reflecte o carácter inadequado e provisório de qualquer enunciado cristológico. Afinal de contas, as palavras de que nos servimos para falar da realidade escatológica exprimida por Jesus são retiradas da nossa experiência de uma realidade que *não é ainda* a realidade do *eschaton* (...) tais palavras são apenas uma exegese da história de Jesus e devem ser continuamente

---

7 *Der Ursprung des Kunstwerkes* in *Holzwege*, 1950; e *Bauen, Wohnen, Denken* in *Vorträge und Aufsätze*, 1954.

8 Ver Ricœur, *Herméneutique de l'idée de révélation* em *La Révélation* (Bruxelas, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977), pp. 15 e segs; *Le conflit des interprétations* (Éditions du Seuil, Paris, 1969), pp. 373-458, em particular *La liberté selon l'espérance*, pp. 395 e segs. Ver também J. Greisch, *Le Témoignage de l'Esprit et la Philosophie* em *L'Esprit Saint* (Bruxelas, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1978) que fala da diferença entre as duas hermenêuticas e do aproximamento último que ele descreve como «contacto no centro de um quiasma».

corrigidas à luz do futuro escatológico. Porque apenas o *eschaton* poderá revelar-nos a verdade...»[9]. Heidegger parece adoptar a mesma atitude a respeito da interpretação ontológica do divino quando diz, no final de *Was ist Metaphysik?*, que é através das metáforas da poesia que o homem «designa o sagrado». Toda a figuração humana do «sentido fundamental» é uma prefiguração como-se do advento possível do ser ou de Deus. E toda a hermenêutica de um encontro possível entre essas duas possibilidades vindouras deve inscrever-se igualmente na ordem de uma interpretação como-se. Em resumo, toda a certeza a respeito do ser ou de Deus ou da sua relação possível é apenas uma crença.

9 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1964, cap. 10, III.

CONCLUSÃO GERAL

A POÉTICA DO POSSÍVEL

(A arte) visa a libertação das potencialidades que são a realidade suprimida de toda a coisa animada ou inanimada (...) A transformação do nosso mundo num novo modo de existência... vence a crueldade e a morte pela libertação. A sua linguagem é canção e o seu trabalho é jogo... as suas imagens indicam a dimensão estética *enquanto dimensão onde o princípio do real deve ser procurado e reivindicado... para que ela possa realizar-se historicamente no futuro inexplorado da humanidade... recusando esquecer aquilo que* pode ser.

HERBERT MARCUSE, *Eros et civilisation*

Labour is blossoming or dancing where
The body is not bruised to pleasure soul,
Nor beauty born out of its own despair,
Nor blear-eyed wisdom out of midnight oil.
O chestnut tree, great-root blossomer,
Are you the leaf, the blossom or the bole?
O body swayed to music, O brightening glance,
How can we know the dancer from the dance?

Extracto de *Among School Children* de W. B. YEATS

Dançar é também um modo de se metamorfosear... Somos nós mesmos o veículo, ligado ao par ou ao grupo. O corpo anima-se, obedecendo a uma cadência que o atordoa imprimindo-lhe o seu ritmo. Aspiração a outra coisa, e fuga sobretudo, traduzem-se aqui num movimento que em todo o caso possui algo de sexual, e está aí um dos traços essenciais da dança social... Mas também existe na dança de carácter sexual algo de elevado, de desligado, que se faz sentir visualmente, que se torna visível enquanto sentido. A dança permite mover-nos de modo diferente do dia, pelo menos, da vida quotidiana, ela reproduz algo que esta perdeu ou que nunca possuiu. Os seus passos seguem o vestígio de uma existência que evolui na beleza e onde ela penetra pelos olhos, orelhas e todo o corpo, como se estivesse já lá. Seja um ritmo ligeiro, leve ou pelo contrário mais rigoroso, o corpo em todo o caso abandona-se a outros gestos, entra num outro mundo, o que faz nascer o desejo de nele penetrar sempre mais profundamente.

ERNST BLOCH, *O Princípio Esperança*

I. FIGURAÇÃO E JOGO DO MUNDO

O possível é a origem e o fim do mundo. Tudo aquilo que existe vem do possível e dirige-se para o possível. Compreender o mundo segundo o seu sentido fundamental (ontológico ou escatológico) é compreendê-lo mais como mundo possibilitado do que como mundo realizado.

O mundo é a figuração do possível. A arte é a figuração desta figuração. Precisemos. Na arte moderna, por exemplo, a figuração-como-se do nosso mundo torna-se consciente de si mesma; ela torna-se então tomada de consciência e crise de consciência. Já se não trata de uma arte segura que acredita «representar» o mundo como *universum* medieval, como *mundus* ou *kosmos* de uma fundação ontoteológica. Kadinsky, Rimbaud, Joyce, Schönberg inauguram uma arte que figura-se o mundo segundo a sua própria possibilidade: um mundo que

não é, mas que se possibilita. *Die Welt ist nie, die Welt weltet*: eis de que modo a filosofia moderna traduz a descoberta da arte moderna. A arte moderna des-oculta o mundo como jogo do possível.

Para nós, modernos, o jogo tornou-se o símbolo do mundo. Quando Cézanne preconiza «a explosão da perspectiva», anuncia a visão moderna do mundo como jogo do possível; liberta-nos da representação do real para nos colocar diante da figuração livre e infinita da possibilidade. Assim, o artista moderno desmascara o como-se da representação da presença: ele reconhece o como-se enquanto tal. Nos nossos dias, a arte já se não oculta; pelo contrário, ela desoculta-se como jogo de espelho, *Spiegel-Spiel*, que se figura a sua própria actividade de figurar-se. Podemos então dizer que o artista moderno é o jogador que se reconhece como joguete. Daí, por exemplo, a preocupação obsessiva do teatro moderno, de Brecht e Pirandello a Genet e Beckett, pela *peça dentro da peça*: as suas peças contam a própria actividade da criação de uma peça. Do mesmo modo, Cézanne diz que a pintura moderna deve recriar a «modulação» criativa que a criou; e Joyce esforça-se por colocar a própria escrita em questão, desmontando os artifícios do naturalismo e do realismo clássico, a fim de que ela admita ser nem mais nem menos do que uma figuração como-se. *Finnegans Wake* é, explica ele, o seu «messonge book» of «Stollentelling».

Esta descoberta da figuração repõe a questão do dualismo metafísico do imaginário e do real. Não é o que quer dizer Rimbaud, quando propõe o desregramento reflectido da sensibilidade tradicional para que o homem possa tornar-se «absolutamente moderno»? A arte moderna ensina-nos que o imaginário e o real são ambos produtos da figuração. Eles constituem, segundo a feliz expressão de Joyce, *an undivided reawlity*. O mais fiel discípulo de Joyce, Samuel Beckett, explica assim o enigma: «a arte não é a respeito de algo, ela é esse algo». O imaginário é real e o real é imaginário, porque ambos são apenas figuras do possível. Descobrir o mundo como figuração simultaneamente estética e histórica é descobri-lo como jogo. «No jogo», escreve Hölderlin, «a possibilidade torna-se real e o real torna-se possível»

Estes autores mostram-se modernos na medida em que eles nos convidam a superar o modelo metafísico da representação, para apreender o mundo como figuração. A dificuldade ou o contra-senso da arte moderna, aquilo que a torna muitas vezes tão estranha (*unheimlich*), obriga-nos a compreender que o mundo não é uma

presença evidente, mas uma possibilidade a figurar e a transfigurar. Descobrimos assim que o mundo é jogo da figuração[1].

Toda a figuração, originária e secundária, prática e estética, é sempre e em todo o lado jogo extático que supera o presente em direcção ao possível. O jogo da figuração é anárquico no sentido em que ele prejudica a definição metafísica da realidade enquanto arqui-presença. Mas o seu iconoclasmo é acompanhado sempre por uma reactivação positiva do desejo fundamental, próprio a cada homem, de existir de outro modo. Dufrenne di-lo bem: «O que há de negativo (no jogo) não é nostalgia do nada, mas recusa desse mundo. Se ele quiser o impossível, é porque quer tudo: o tudo do possível; então é mesmo o mundo que ele quer, mas outro... e esse outro mundo não é o outro do mundo: é o mesmo mundo mas vivido de outro modo, na justiça do meio-dia, sem essa triste metade de sombra que é o seu reverso»[2].

A figuração lúdica exprime-se então como busca do possível utópico. Quando se exprime autenticamente, quer dizer, como transfiguração, o jogo recusa demitir-se e submeter-se à necessidade ilusória da presença. O jogo transfigurador trespassa sempre as suas próprias figuras, para se dirigir à matriz transcendente e invisível do possível; ele é «a exigência sempre renovada, nunca satisfeita, de superação e de invenção» que «se manifesta no pensamento e na prática utópica»[3]. É este jogo transfigurador que decifra o excesso do possível em tudo o que ele encontra, a *persona* de cada pessoa, o *animus* de cada coisa, a *aura* de cada texto.

---

1 O jogo é a figuração compreendida como êxtase da presentificação-ausentificação. No entanto, esta diferença entre a presença e a ausência não deve ser confundida com o dualismo entre o ser e o não-ser. O jogo da figuração, enquanto jogo entre presença e ausência, deve ser pensado a partir do possível. Porque é o possível que possibilita esse jogo e que precede toda a distinção entre o ser e o não-ser. Como observa Derrida em *Structure, Sign and Play* in *The Structuralist Controversy*, R. Mackey e E. Donato, Baltimore, John Hopkins P., 1972, p. 264; «Play is always an interplay of absence and presence, but if it is to be radically conceived, play must be conceived of before the alternative of presence and absence; being must be conceived of as presence or absence beginning with the possibility of play an not the other way around». Nós afirmamos, aliás, que o *posse* precede o jogo diferencial da presença-ausência, apesar de ele apenas se manifestar através desse jogo.

2 M. Dufrenne, *Autour de l'expérience esthétique* in *Esthétique et Philosophie*, Tomo II, Paris, Klincksieck, 1976, p. 119.

3 M. Dufrenne, *Ibid.*, p. 125. Dufrenne sublinha também o carácter «como-se» do jogo do possível: «Aquilo que caracteriza com efeito o jogo é que tudo se passa "como-se"» (p. 144).

O possível que se mostra como figuração lúdica recusa toda a alternativa entre uma presença dogmática e uma ausência niilista. Ele mostra-se figurativamente como o ausentar-se que é presentação e vice-versa. Como tal, ele coloca a história em jogo e abandona o homem ao risco desse jogo. O homem é o figurante que corre sempre o risco de escolher mal, de escolher a desfiguração ao invés da transfiguração. Nada é certo, porque tudo é possível.

A figuração é lúdica, diremos nós, porque tudo aquilo que existe agora foi uma vez possível. A nossa vida é como a fizemos; *poderíamos* tê-la feito de outro modo. Revela-se assim que a figuração da nossa existência não é em nada garantida por qualquer *logos* inevitável, unificante e governante. Enquanto jogo do possível, ela desmente toda a noção de ontodiceia ou de teodiceia. Somos responsáveis pela disposição de cada «figura» distinta do nosso mundo, porque esta é sempre um resultado da nossa resposta ao apelo do possível. «A disposição não se apoia sobre nenhum *a priori* ideal», como nos ensina Stanislas Breton, porque «nesta disposição de distintos, que não têm outra relação senão a sua alteridade e a sua distância, nasce, do movimento e do ulterior... aquilo a que chamamos figuração»[4]. O possível apenas se manifesta no interior da história como sulco, que é tudo aquilo que resta do movimento figurativo; ele não permite à figuração repousar na presença de uma *morphe*, mas lança-a numa *metamorfose* lúdica sempre nova. «Se a considerarmos na perspectiva da figuração», prossegue Breton, «a forma não será mais somente a determinação configurante; ela acrescenta à determinação esse limite que a eleva sobre o indefinido do movimento. Ela inscreve um corte (...) Na sua instabilidade, imita a transitividade de onde nasce. Ora, esta transitividade na forma condena-a à passagem da sua evanescência. Torna-se, por isso, meta-morfose. Mais exactamente, a essência da forma consiste na sua meta-fora (...) a forma apenas advém no movimento que a antecede para se tornar a outra que lhe sobrevém (...)»[5].

A metamorfose das figuras testemunha deste modo o jogo temporal do possível. Mas o homem tem medo desta metamorfose e erige uma das suas figuras, seja em ídolo de presença venerado, seja em bode expiatório detestado; ele escapa assim ao jogo temporal

4 S. Breton, *Être, Monde, Imaginaire*, Paris, Seuil, 1976, p. 158.
5 *Ibid.*, pp.159-160.

para se refugiar numa certeza eterna. Tentámos mostrar de que modo o ser-logos da metafísica resulta de um esquecimento desta temporalização adulterante do possível. O ser-logos pode iludir-se que é identidade a si, na medida em que ele ignora que é, também, uma «figura» da figuração humana, uma projecção como-se que apaga o além do possível de onde ela vem. Mas em verdade, «a figuração apoia-se sempre num além da figura» e, como precisa Breton, «o movimento de figuração seria então o espaço de jogo sobre o qual o ser-logos recorta a sua forma», reificando-se como presença absoluta[6]. «O mundo é a figuração do ser»[7], e devemos reconhecê-lo como tal, a fim de que o não desfiguremos em presença fetichizada que supúnhamos estar já lá e já feita antes de toda a criatividade humana.

A nossa tradição ocidental, determinada pela metafísica da presença, protegeu-se da metamorfose temporal da figuração, exilando-a num mundo à parte, dito «imaginário». Mesmo a inversão romântica que favorece o imaginário relativamente ao real, conforma-se sempre, apesar de muitas vezes a contragosto, ao dualismo metafísico: o mundo socioético da práxis histórica permanece radicalmente separado do mundo poético da criatividade. Mas não trabalhamos *em primeiro lugar* para sonhar em *seguida*. Sonhamos trabalhando, mesmo que se tratem de sonhos alienantes, porque todo o momento da nossa existência é um momento de figuração.

Se a descoberta da figuração nos liberta do antagonismo tradicional entre o real e o imaginário, ela liberta-nos também do antagonismo entre a actividade e a passividade. A figuração, como tentámos mostrar neste estudo, consiste simultaneamente em figurar e em ser figurado. Parece-nos oportuno fornecer em conclusão algumas precisões a esse respeito a partir da nossa análise da figuração como jogo. O homem, compreendido como figurante, é simultaneamente jogador e joguete. Se sou o autor do jogo do mundo, na medida em que escolho figurá-lo deste ou daquele modo, sou também o actor desse jogo porque todas as minhas projecções e todas as minhas escolhas são possibilitadas previamente por um *posse* que as supera sempre. «O jogador activo pode prender-se ao jogo, e por isso, no auge da actividade, perder o domínio sobre si..., tornar-se o

6 *Ibid.*, p. 176.
7 *Ibid.*, p. 179.

joguete não do acaso, mas do jogo»[8]. O jogo da figuração responde ao jogo da possibilitação e não o contrário. Como diz Fink em *O Jogo como Símbolo do Mundo*: «O jogo humano é uma relação extática com o jogo do mundo»[9].

O jogo da figuração é insuportável para um pensamento logocêntrico de domínio absoluto. Enquanto jogador autêntico, o homem quer deixar o idêntico ao outro: quer viver no condicional, aí onde tudo começa e recomeça. Jogar autenticamente o jogo do mundo, é desejar um outro mundo: não um mundo perdido, interdito ou em falta, como diria a psicanálise, mas o mundo possível, «o mundo como outro, re-criado, suspenso no jogo inaugural»[10]. Esta é a tarefa da arte moderna, do homem moderno.

Samuel Beckett precisa que o drama da nossa existência joga-se entre a luz e a opacidade, entre o mistério e o absurdo – o homem funâmbulo sobre a corda hirta do Pode-Ser: «Se a vida e a morte se não nos apresentassem ambas, não haveria indescortinabilidade. Se apenas houvesse a obscuridade, tudo seria claro. É porque existe não somente a obscuridade, mas também a claridade que a nossa situação se torna inexplicável... (Isso) não existiria mais se crêssemos no oposto, na salvação assegurada. Mas aí onde temos simultaneamente a obscuridade e a luz, temos também o inexplicável. A palavra-chave das minhas peças é *pode-ser* [*peut-être*]»[10a].

II. A HERMENÊUTICA ONTOLÓGICA DO JOGO DO MUNDO

No jogo do mundo, precisa Dufrenne, «o reino do possível abre-se ao jogador»[11]. O que significa que a minha potencialidade

8 M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 136; cf. também E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, tr. fr. H. Hildenbrand e A. Lindenberg, Ed. de Minuit, Paris, 1966 (*Das Spiel als Weltsymbol*, Estugarda, Kohlhammer, 1960), pp. 173-177, 227; também a última secção do notável livro de Kostas Axelos, *Le jeu du monde*, Paris, Ed. de Minuit, 1972.

9 E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit.

10 M. Dufrenne, *op. cit.*, p. 141.

10a S. Beckett, *Une interview de Samuel Beckett* (*Columbia University Forum*, Verão, 1961).

11 *Ibid.*, p. 143.

(*Seinkönnen*) de projectar o mundo como a minha própria possibilidade (*Möglichkeit*), pressupõe sempre a possibilitação lúdica do mundo pelo *posse* (*Vermögen*). O jogo do mundo não se reduz ao meu poder; ele vem a mim e exige de mim uma resposta lúdica; ele faz de mim um figurante do mundo. A figuração não é então somente a expressão lúdica do *eu*, mas também a abertura ao jogo possibilitante do mundo. «O jogador joga para se divertir com a experiência e para ser jogado, activo para ser passivo»[12].

Interpretar o jogo do possível ontologicamente, como o fazem Heidegger e depois dele Fink, Dufrenne e Gadamer, é compreendê-lo como o «poder-ser» do mundo. O «poder-ser» mostra-se como o «todo dos possíveis»; mas este «todo dos possíveis», longe de ser «a totalidade dos possíveis» projectados pelo sujeito, deve ser interpretado, de um modo mais fundamental, como esta «potência do possível» que possibilita o destino do mundo[13]. «O todo do mundo, é o mundo como todo: não uma totalidade, enumerável, mas a potência englobante do indefinido (...) esse acontecimento onde brilha o possível. O todo é precisamente a força do possível nesse acontecimento. Aí onde tudo é possível, o todo é possível. Porque o todo é o espaço ilimitado do possível, e a sua autoridade é aquilo que reúne a potência do destino. O destino exprime o jogo do possível, a força daquilo que está em potência, e é por isso que ele dá figura a um mundo (...) O todo é a própria potência do possível que o jogador conjura no jogo da acção e da paixão»[14].

Heidegger nomeia o destino do mundo de *Spiegel-Spiel des Geviert*. O *Spiegel-Spiel* reúne as quatro dimensões do mundo: os deuses, os mortais, a Terra e o céu. O artista é aquele que desoculta esse *Spiegel-Spiel* do mundo, figurando esteticamente «coisas» do mundo: os sapatos pintados por Van Gogh, por exemplo, ou o vinho e o pão cantados por Trakl no seu poema *Uma Tarde de Inverno*[15]. O artista moderno dá figura ao destino lúdico do mundo; ele ensi-

12 *Ibid.*, p. 143.

13 *Ibid.*, pp. 143-6.

14 *Ibid.*, p. 145.

15 M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* in *Holzwege*, Frankfurt, 1950. A importância das noções *Spiel/Spiegel-Spiel* no pensamento do último Heidegger é bem analisada por Ysabel de Andia em *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Universidade de Lille III, 1975, pp. 225-240.

na-nos que cada coisa do mundo é uma figura-vestígio que testemunha o «todo do possível» que é o próprio «poder-ser» do mundo[16].

Na primeira parte de *Wahrheit und Method*, Gadamer demonstra de que modo o jogo é a chave da hermenêutica ontológica. O jogo não é somente a expressão da liberdade subjectiva (como o pretendiam Schiller e os românticos), mas o próprio ser do mundo desocultado pelo ser da obra estética. Quando o sujeito joga, ele supera-se para participar no jogo do ser: «O jogo tem a sua própria verdade independente da consciência daqueles que jogam (...) O ser da arte não se presta a uma determinação como objecto da consciência estética porque a consciência estética faz parte do jogo como jogo»[17]. Precisemos: o jogo do ser no qual o sujeito estético participa é o tempo. O jogo estético mostra o homem como êxtase temporalizante do sentido que nunca se esgota numa identidade a si. Entrando no jogo estético, experimentamos o ser do mundo enquanto horizonte do possível que nos transborda, por todos os lados, lúdica e temporalmente. Na interpretação do jogo estético, Gadamer conclui «não se trata de um simples conjunto de concepções subjectivas, mas de possibilidades ontológicas que a obra possui (...) abertura à re-criação, que é a abertura evidente da obra de arte ao seu futuro»[18]. Deste modo, a obra de arte faz-nos descobrir o jogo futurista do ser. Convidando-nos a participar no jogo explícito da arte, a obra estética obriga-nos a sair de nós mesmos e a reconhecer que o jogo implícito do ser do mundo é a possibilidade infinita de interpretações. Por outras palavras, o jogo estético desoculta-nos o círculo hermenêutico do ser a partir do da arte. O ser do mundo revela-se no círculo hermenêutico, porque ele é o *posse* que deve ser sempre interpretado e reinterpretado de novo.

Assim, a figuração estética torna transparente o jogo ontológico que se mostra como o êxtase temporal do nosso ser-no-mundo. Ele

16 Cf. M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 61-92 e *Le visible e l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, sobre a noção de *Weltmöglichkeit*, pp. 282 e segs e 304 e segs.

17 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, I, ii, cap. I, a-b. Cf. também Huizinga, J., *Homo Ludens*, Amsterdão, 1938, onde o autor mostra que o jogo tem um carácter universal que não se reduz à projecção puramente subjectiva do indivíduo.

18 Gadamer, *op. cit.* Diferimos da análise de Gadamer, no entanto, na medida em que ele tem a tendência para reduzir a temporalidade do jogo às noções metafísicas da representação e da presença.

permite-nos reconhecer a nossa figuração lúdica do mundo «não como cópia, não como reprodução e representação pela imagem de um ente original, mas como *símbolo*, pensando a essência do símbolo a partir da *relação com o mundo*. Um ente, uma coisa finita, torna-se símbolo, quando encontra o *complemento* no todo do mundo e o todo se põe a brilhar nele e a iluminá-lo, quando ele permite perceber a potência activa que o atravessa»[19].

A arte, e em particular a arte moderna, ensina-nos que somos figurantes do mundo; ela liberta-nos do jugo que faz pesar o fetiche da presença, abrindo-nos ao horizonte infinito do como-se, do simbólico: horizonte onde a figuração e o possível se encontram sem nunca se reduzirem um ao outro. Como diz Fink: «O jogo modera a lei inexorável da seriedade da nossa vida, a tristeza que resulta do encurtamento incessante das nossas possibilidades que nos acompanha ao longo de toda a nossa vida. Com efeito, no jogo, desfrutamos da possibilidade de recuperar as possibilidades perdidas, e mesmo chegar para além destas, até à extensão aberta de um modo de vida não determinado»[20].

Para a hermenêutica ontológica, o jogo possibilitante do mundo é o *Vermögen* do próprio ser.

III. A HERMENÊUTICA ESCATOLÓGICA DO JOGO DO MUNDO

Para a hermenêutica escatológica, o jogo possibilitante do mundo revela-se antes como o «Pode Ser» do Deus ou do Bem transcendente. O jogo é interpretado aqui como transfiguração ética do mundo em Reino. Em *Pr.* 8: 30, está escrito que a sabedoria divina «joga» diante do Pai: «Eu era a sua alegria todos os dias, jogando sempre diante dele.» Esse jogo da sabedoria divina é o jogo criativo do mundo[21]. Ao retomar esse jogo de criação, o homem transfigura o seu mundo em *praeludium* do *eschaton* vindouro.

19 Fink, *op. cit.*, pp. 137-8.

20 *Ibid.*, p. 80.

21 Esta passagem é comentada por Hugo Rahner, *Der spielende Mensch*, Rhein Verlag, 1949 e por Carl Jung, *Answer to Job*, tr. R. Hull, Princeton UP, 1973, pp. 24 e segs.

Se o homem é um *homo ludens* que transfigura o mundo, é porque Deus é um *Deus ludens* que possibilita o mundo[22]. Interpretado biblicamente, o jogo possibilitante do mundo não é potência, mas impotência; ele é o «Pode-Ser» vulnerável de Deus, muitas vezes simbolizado no misticismo cristão como uma criança nua brincando (o *nackter Knabe* de Mestre Eckart, por exemplo). Esta simbólica do «Pode-Ser» divino vem directamente da Bíblia. Os *Provérbios* contam de que modo a graça divina brincava como uma «pequena criança» criando o mundo, «alegrando os filhos dos homens» (8: 28-31). David retoma este carácter quando, justificando-se junto da sua mulher Mical, proclama: «Diante do Senhor... dançarei e brincarei»[23]; o mesmo lemos em *Reis II* (*Sam.* 6: 5, 21), que «David e a casa de Israel dançam diante do Senhor com todo o seu coração». À luz desta passagem, S. Jerónimo comenta a descrição da era messiânica em *Zacarias* (8. 5) como um «jogo entre rapazes e raparigas», assim, «a alegria do Espírito exprimir-se-á nos gestos harmoniosos das suas crianças que dançarão juntas, repetindo a afirmação de David: "vou dançar e brincar diante da face do Senhor"»[24].

Esse mesmo tema do jogo messiânico encontra-se muitas vezes nos escritos dos Padres da Igreja. *Origens* explica que a sabedoria que joga na criação divina é para nós uma *praefiguratio* da nova criação (*De Principis*, I, 4, 4). Gregório de Nissa comenta esta ideia afirmando que Deus «joga sempre ao impelir o mundo aqui e ali» (*Carmina*, I, 2, 2), e Clemente de Alexandria acrescenta a este propósito que todas as testemunhas de Cristo «participam no jogo místico das crianças (*mustiche paidia*)» (*Paedagogus*, I, 5, 22, 1). Máximo, o Confessor, chega mesmo a inaugurar todo um pensamento místico acerca da ideia de o jogo divino da criação revelar ao homem a sua vocação como *homo ludens* «à imagem de Deus»: «Em verdade, devemos considerar a nossa vida como um jogo jogado por crianças diante de Deus» (*Ambigua*, 261a); «O jogo de crianças de que fala Clemente é a própria Encarnação que supera todos os limites naturais» (*Ibid.* 262a). Enquanto encarnação de Deus na carne do mundo, a história da criação funciona como «jogo trinitário» no

22 H. Rahner, *op. cit.* Uma grande parte das citações seguintes são retiradas desta obra.

23 Citado por Rahner.

24 Jérôme, *Commentarii in Zachariam*, II, 8; citado por Rahner.

qual «O Espírito brinca livremente diante do Pai para que Ele se torne fecundo e criativo»[25]. O jogo do possível divino torna-se então jogo de criança porque a criança é simultaneamente símbolo de fecundidade e de impotência, de promessa e de vulnerabilidade; e o possível divino, como vimos, nada pode sem a resposta do homem.

O misticismo da Igreja oriental ensina que a criação da história é um «jogo de crianças», na medida em que a vida temporal do homem é uma prefiguração (ou *praeludium*) da última criação divina[26]. Jogamos, prefigurando a possibilidade do Reino, precisamente porque existimos extaticamente no tempo. O que significa que esse Reino não é algo presente e a possuir agora, mas deve ser prefigurado ludicamente através da criação temporal da história. Então o jogo da criação comporta sempre, como observa Hugo Rahner em *Der spielende Mensch*, um duplo movimento de envolvimento e de distanciação: «A alegria interior do homem que joga alegremente, e para quem a honestidade e o humor são irmãs, é no fundo uma questão religiosa, porque esta qualidade apenas pode ser alcançada por aquele que participa na Terra *e* no céu»[27]. O misticismo cristão do jogo ensina-nos que todos os homens são chamados a tornarem-se *ioculatores Domini*, jogadores simultaneamente iconoclastas e apaixonados do mundo.

O jogo trinitário da criação, no qual o homem participa como jogador criativo, exprime-se assim na noção oriental do *perichoresis* ou da «dança sacral». A trindade divina é um *perichoresis*, ou «circumincessio» como diz o latim, porque o Pai, o Filho e o Espírito comunicam-se dançando uns à volta dos outros sem se fundirem numa substância ou numa presença idêntica[28]. Se podemos descre-

25 *Die Offenbarungen der Mechtild von Magdeburg*, Rosenburgo, 1869, pp. 111, 175, 278. Rahner cita também, acerca das revelações do Espírito divino como «jogo», outros autores místicos como Alphonsus Rodriguez, Venturio de Bergamo, Altheist de Trochau, Teresa de Lisieux, monge Notker de Saint-Gall, Prudentius e Beratius Niketores.

26 Ver Rahner, *op. cit.*, pp. 28-31 da tradução inglesa, *Man at Play*, tr. Burns e Oates, Londres, 1965.

27 *Ibid.*, p. 35.

28 Ver a análise desta noção de *Perichoresis* por Christos Sidiropoulos, *L'homme Jésus et le principe trinitaire*, Universidade de Estrasburgo, 1978. É de notar que várias línguas designam «dançar» e «jogar» pela mesma palavra; *spielen* em alemão por exemplo; mesmo em francês, um «figurante» pode significar tanto alguém que dança quanto alguém que desempenha [*joue*] um papel.

ver a Trindade como uma dança, é precisamente porque as três pessoas divinas recusam *possuir-se*: elas afastam-se (*circumincessio* no sentido de *cedo*, ceder o lugar ao outro) simultaneamente que se aproximam umas das outras (*circuminsessio* no sentido de *sedo*, colocar-se junto ao outro). O mundo é uma dança lúdica pelo facto de os homens criativos retomarem aqui «a grande dança da criação e do começo»[29]. Além disso, o próprio Cristo é muitas vezes celebrado na teologia mística como «o Senhor da dança», enquanto encarnação histórica do divino na carne do mundo[30]. A dança lúdica é, portanto, no fundo, o símbolo do encontro do homem e de Deus; ela é o movimento quiasmático onde o visível se transfigura em invisível (transcendência) e o invisível em visível (encarnação).

Mas se a dança é o símbolo da transfiguração do mundo, ela serve também por vezes de símbolo da desfiguração idolátrica do mundo. Afastada do seu movimento de transcendência, a dança degenera em idolatria. Escatologicamente compreendida, a dança lúdica do mundo pode ser ou transfigurante, ou desfigurante, e portanto implica sempre uma responsabilidade e uma escolha ética. Gregório de Nissa exprimiu bem esta responsabilidade ética quando pede aos homens para «não dançarem a dança da infame Herodíade que conduziu à morte de S. João Baptista, mas dançarem a dança de David diante do arco de Deus, porque (...) uma tal dança é o mistério dos movimentos ligeiros e alegres daquele que segue o caminho divino» (*Orationes*, V, 35). A vocação escatológica do homem, diz-nos Gregório, é de transfigurar o nosso mundo em «criação que forma um coro dançante olhando sempre para a frente, para o Senhor que conduz a dança» (*pros ena blepousa tou choron choruphaion*). Por conseguinte, compreender o mundo como

---

O termo *perichoresis* era traduzido em latim por dois termos homónimos – *circumincessio* e *circuminsessio*. No primeiro caso, o termo vem da raiz *cedo* e significa que cada pessoa da dança trinitária cede o lugar ao seu próximo; no segundo caso o termo exprime o sentido de *sedo-sedere*, de se sentar na intimidade e na proximidade. Em resumo, enquanto *Circumincessio* significa a transcendência e a distância das três pessoas no interior da trindade, *Circuminsessio* designa o movimento contrário de imanência e de pertença. A dança circular de um à volta do outro simboliza esta tensão entre a dupla exigência de distância e de pertença.

29 Luciano, *De Saltatione*, 7, citado por Rahner.

30 Hippolytus, *In Canticum*, II, citado por Rahner.

criação «para um fim» (*telos*), é esperar «a vitória final por vir quando participarmos na dança dos espíritos angélicos» (*Homiliae in psalmis*, 6). A exigência ética de participação nesta dança da criação parece ser sublinhada pelo próprio Cristo, quando diz: «Cantámos para vós, mas não haveis dançado» (*Mt.*, II, 17). Responder ao canto divino, dançando a dança da criação, é envolver-se na transfiguração do mundo[31].

A hermenêutica escatológica desoculta o jogo do mundo como apelo da criação divina à criação humana: apelo possibilitante que exige a resposta transfigurante do homem. Uma tal transfiguração é simultaneamente estética e socioética porque o jogo do possível não se limita a uma transfiguração da obra de arte, mas exige uma transfiguração de todas as nossas relações com as coisas, pessoas e mesmo com o nosso trabalho histórico. «Não podemos conceber um trabalho que fosse jogo simultaneamente?» pergunta Dufrenne. «E a própria revolução, para preservar o jogo, pode ela, deve ela ser jogo?»[32]. Respondemos sim, a revolução autêntica do mundo pode ser e deve ser jogo criador, se quiser transfigurar este mundo em outro mundo, em mundo vindouro.

IV. POSFÁCIO

«Poética do possível» designa o jogo da criação (*poesis*), no qual nos figuramos. Uma tal poética não abre ela ao ser e a Deus a possibilidade de um encontro – parada última da nossa existência? Talvez.

31 A dança autêntica e transfigurante é, segundo a visão escatológica de Santo Agostinho, a «figuração mística» que prefigura a harmonia e a paz da segunda criação, da cidade divina, *De Civitate Dei*, XVII, 14. Mas, como explica Rahner (*op. cit.*, p. 85 e segs.), a teologia ocidental, enxertada da onto-teologia grega, desconfiou muito erradamente do «jogo» e da «dança» como se símbolos da criação se tratassem.

32 M. Dufrenne, *Esthétique et philosophie*, op. cit., p. 150.

BIBLIOGRAFIA

ABRAMS M., *The Mirror and the Lamp*, Oxford, UP, 1971.

AMBROSI L., *La psicologia della immaginazione nella storia della filosofia*, Roma, 1898.

BACHELARD G., *La terre et les rêveries du repos*, Paris, Gallimard, 1964.

La poétique de l'espace, Paris, PUF, 1958.

BEAUFRET J., *Dialogue avec Heidegger, Philosophie grecque*, Paris, Ed. de Minuit, 1973.

Dialogue avec Heidegger, Approche de Heidegger, Paris, Ed. de Minuit, 1974.

BLOCH E., *Das Prinzip hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1953.

Über Karl Marx, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt, Suhrkamp, 1962.

Geist der Utopie, Frankfurt, Suhrkamp, 1964.

BRETON S., *Être, monde, imaginaire*, Paris, Seuil, 1976.

BUBER M., *Imagination and Impulse*, in *Good and Evil*, N.I., Scribner, 1952.

BULTMANN R., *Die Theologie des neuen Testaments*, Tübingen, 1953.

BUNDY M. W., *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, University of Illinois Studies in Language and Literature, 1927, XII, 2-3.

BURKE K. *Imagination, A Rhetoric of Motives*, N.I., Prentice-Hall, 1952.

CASEY E.S., *Imagining: A Phenomenological Analysis*, Indiana, UP, 1976.

CASSIRER E., *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923, tr. C. W. Hendel, Yale UP, 1955-57.

CASTORIADIS C., *La découverte de l'imagination*, in *Libre*, Paris, 1978.
L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975.
CROCE B., *Aesthetic*, tr. D. Ainstie, N.I., Farrar, 1972.
DE ANDIA Ysabel, *Présence et eschatologie dans la pensée de Heidegger*, Universidade de Lille II, 1975.
DE FERANDY R., *L'Icône de la Transfiguration*, Spiritualité Orientale n.° 23, 1978.
DECLEVE H., *Heidegger e Kant*, La Haye, Nijhoff, 1970.
DELLA MIRANDOLA Pico, *De Imaginatione*, tr. H. Caplan, Yale UP, 1930.
DERRIDA J., *De la Grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.
La Dissémination, Paris, Seuil, 1972.
La Voix et le phénomène, Paris, PUF, 1967.
L'Écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967.
Marges de la philosophie, Paris, Ed. de Minuit, 1972.
Introduction à: «L'origine de la géometrie de Husserl», Paris, PUF, 1974.
DONOGHUE D., *The Sovereign Ghost, Essays in Imagination*, Londres, Faber, 1976.
DUFRENNE M., *Le Poétique*, Paris, PUF, 1963.
Esthétique et philosophie, Paris, Klincksieck, 1976.
DUPRÉ L., *Husserl's Thought on God*, in *Phil. and Phen. Research*. LXXX, 1969.
ECKHART, *Meistar Eckhart*, tr. R. B. Blakney, N.I., Harper, 1941.
FINK E., *Das Spiel als Weltsymbol*, Estugarda, Kohlhammer, 1960.
Vergegenwärtigung und Bild, in *Jahrbuch für Philosophie une phänomenologische Forschung*, XI, 1930.
GADAMER H.-G., *Warheit und Method*, Tübingen, Mohr, 1967.
GRANEL G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.
GREISCH J., *Herméneutique et grammatologie*, Paris, ed. do CNRS, 1977.
Le témoignage de l'esprit et la philosophie, in *l'Esprit Saint*, Bruxelas, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1978.
HARTMANN N., *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlim, 1939.
HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967, II ed.
Einführung in die Metaphysic, Tübingen, Niemeyer, 1953.
Wegmarken, Frankfurt, Klostermann, 1969.
Holzwege, Frankfurt, Klostermann, 1950.
Nietzsche, Pfullingen, Neske, 1961.

Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1961.
Schellings Abhandlung «Über das Wesen der menschlichen Freiheit», Tübingen, Niemeyer, 1971.
Phanomenologie und Theologie, Frankfurt, Klostermann, 1970.
Was ist Metaphysik?, Frankfurt, Klostermann, 1955.
Kants These über das Sein, Frankfurt, Klostermann, 1963.
Kant und das Problem der Metaphysic, Bona, 1929.
Über den Humanismus, Frankfurt, Klostermann, 1943.
Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt, Klostermann, 1943.
Zeit und Sein, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976.
The Piety of Thinking, tr. J. Hart e J. Maraldo, Indiana, UP, 1976.
Platons Lehre von der Warheit, Berna, 1947.
Gespräch mit Martin Heidegger, in *Antösse: Bericht aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismer*, 1953.
Der Satz vom Grund, Pfullingen, Neske, 1957.

HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen, Husserliana*, La Haye, Nijhoff, 1929.
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie, La Haye, Nijhoff, 1954.
Erfahrung und Urteil, Hamburgo, Claassen e Groverts, 1954.
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Halle, Niemeyer, 1913.
Logische Untersuchungen, Halle, Niemeyer, 1900.
Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins. Halle, Niemeyer, 1928.

HUIZINGA J., *Homo Ludens*, Amesterdão, 1938.

INGARDEN R., *Phenomenological Aesthetics*, in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXXIII, 1974-5.

KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 1786.

KEARNEY R., *The Crisis of Imagination*, in *The Crane Bag*, vol. 3, I, 1978.
Heidegger, Dieu et le possible in *Heidegger et la question de Dieu*, colóquio franco-irlandês, sob a direcção de R. Kearney e J. O'Leary, Paris, Grasset, 1981. (Esta obra colectiva contém também artigos de P. Ricœur, E. Levinas, J. Greisch, J. Beaufret, S. Breton, M. Vilela Petit, J.-L. Marion, J. O'Leary, M.-P. Hederman, O. Lafoucrière, F. Fédier, S. Dupuy e T. O'Connor).
Heidegger's concept of the possible in *Philosophical Studies*, Dublin, University College Dublin, 1981.

Myth as the bearer of possible worlds: *Interview with Paul Ricœur* in *The Crarie Bag Book of Irish Studies*, editado por R. Kearney e M.-P. Hederman, Dublin, Blackwater Press, 1982; e in *Dialogues with Contemporary continental thinkers*: *The phenomenological Heritage* (Entrevistas com Ricœur, Derrida, Levinas, Marcuse, Breton por R. Kearney), Manchester University Press, 1984.

The Phenomenology of Imagination, University College Dublin, 1977.

Joyce and Language, *Screen*, vol. 20, 3/4, 1979.

KLEIN R., *La forme et l'intelligible*, Gallimard, 1970.

KUSPIT D., *Fiction and Phenomenology*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, XXIX, 1968.

LEVINAS E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930.

Le Temps et l'Autre, Paris, Artaud, 1948.

Totalité et Infini, La Haye, Nijhoff, 1961.

Difficile liberté, Paris, Albin Michel, 1963.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Nijhoff, 1974.

La pensée de l'être et la question de l'autre in *Critique*, Fevereiro de 1978.

LUKÁCS G., *Histoire et conscience de classe*, tr. K. Axelos e J. Bois, Paris, ed. de Minuit, 1960.

MARION J.-L., *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

L'idole et l'icône, *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1979.

MARCEL G., *Coleridge e Schelling*, Paris, 1951.

MARCUSE H., *Eros and Civilisation*, Beacon, 1966.

The Aesthetic Dimension, Beacon, 1977.

MARX K., *Capital*, vol. I, tr. S. Moore e E. Aveling, N.I., Kerr, 1906.

MEHTA J.-L., *The Philosophy of Martin Heidegger*, N.I., Harper, 1971.

MERLEAU-PONTY M., *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964.

MOLTMANN J., *Theologie der Hoffnung*, Munique, Chr. Kaiser, 1965.

NIETZSCHE F., *Werke in 3 Bänden*, Munique, K. Hanser, 1966.

OSBORNE H., *Aesthetics and Art Theory*, Dutton, 1970.

PHILIBERT M., *Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, 1971.

RAHNER Hugo, *Der spielende Mensch*, Rhein-Verlag, 1949.

RICHARDSON W. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haye, 1963.

RICŒUR P., *Philosophie de la volonté, I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.
Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité, 2. *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.
De l'Interprétation, Paris, Seuil, 1965.
Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969.
La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975.
Herméneutique de l'idée de révélation, in *La Révélation*, Bruxelas, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977.
«Myth as the bearer of possible worlds», entrevista com R. Kearney, in *Dialogues with Contemporary continental thinkers* (por R. Kearney), Manchester UP, 1984.
Philosopher après Kierkegaard, in *Revue de Théologie et de Ontologie*, Lausana, 13, 1969.
ROBINSON J. M., e COBB J. B., *The Later Heidegger and Theology*, N.I., Harper e Row, 1963.
SARAIVA M., *L'imagination selon Husserl*, La Haye, Nijhoff, 1970.
SARTRE J.-P., *L'imagination*, Paris, Alcan, 1936.
L'imaginaire, Paris, Gallimard, 1940.
L'être et le néant, Paris, Gallimard, 1943.
SCHELLING F. W. J., *Sämtliche Werke*, Estugarda, 1885.
SIDIROPOULOS C., *L'homme Jésus et le principe trinitaire*, Universidade de Estrasburgo, 1978.
STAROBINSKI J., *Jalons pour une histoire du concept d'imagination*, in *La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970.
VERNANT J. P., *Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimésis*, in *Journal de Psychologie*, 2, 1975.
VAN LEEWAN T. M., *The Surplus of Meaning: Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam Studies in Theology, Rodopi, Amesterdão, 1981.
WELTE B., *La métaphysique de St-Thomas d'Aquin et la pensée de l'être chez Heidegger*, R.S.P.T., Out. de 1966.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO 11

PARA ALÉM DA RUPTURA METAFÍSICA ENTRE O IMAGINÁRIO E O REAL 11

I. A definição platónica da imaginação 14

1. *A imaginação mimética* 15
2. *A imaginação extática* 18

II. Kant e a filosofia moderna da imaginação 22

III. Para uma fenomenologia da figuração 31

IV. Para a hermenêutica do possível 33

PRIMEIRA PARTE
A FENOMENOLOGIA DA FIGURAÇÃO

Capítulo Um. PREÂMBULO TERMINOLÓGICO E METODOLÓGICO 43

I. Acerca do termo 43

II. Acerca do método 47

Capítulo Dois. DESCRIÇÃO DAS MODALIDADES DA FIGURAÇÃO 51

I. A figuração enquanto percepção 51

II. A figuração enquanto imaginação 56

III. A figuração enquanto significação 62

1. *Significar é visar no vazio* 62
2. *Significar é indicar* 64

Capítulo Três. FIGURAR E FIGURAR-SE 67

I. A figuração reflexiva 67

II. Acerca da continuidade entre figurar e figurar-se 70

III. Conclusão 77

SEGUNDA PARTE
A HERMENÊUTICA ONTOLÓGICA DA FIGURAÇÃO

Capítulo Quatro. AS DUAS HERMENÊUTICAS FUNDAMENTAIS 85

I. Acerca dos símbolos com duplo visado 85

II. A configuração do sentido 86

III. O homem é um figurante 88

IV. O homem é um desejo ambivalente 90

Capítulo Cinco. A HERMENÊUTICA ONTOLÓGICA .. 95

I. Husserl e a intuição categorial do ser 96

II. Heidegger e o êxtase temporal do ser 99

Capítulo Seis. O SER E O POSSÍVEL 107

I. As três modalidades do possível em *Sein und Zeit* 108

1. *Möglichkeit* 108
2. *Seinkönnen* 111
3. *Ermöglichen* 113

II. O possível como poder-ser (*Vermögen*) 114

III. Conclusão 118

TERCEIRA PARTE
A HERMENÊUTICA ESCATOLÓGICA DA FIGURAÇÃO

Capítulo Sete. A TRANSFIGURAÇÃO DA COISA 123

I. Transfiguração e desfiguração 123

II. Animismo e fetichismo: «The interpretative turn» 126

III. A figuração da coisa social 130

IV. Criar-se e figurar-se 134

V. A coisa como presença e como possibilidade 138

Capítulo Oito. A TRANSFIGURAÇÃO DA PESSOA 143

I. A figura do outro 144

II. A transfiguração messiânica 149

Capítulo Nove. A TRANSFIGURAÇÃO DO TEXTO ... 157

I. A aura como horizonte estético do possível 157

II. Metáfora e conceito 161

III. Mito e Logos 172

Capítulo Dez. A POSSIBILIDADE ESCATOLÓGICA ... 179

QUARTA PARTE
O QUIASMA HERMENÊUTICO

Capítulo Onze. O PENSAMENTO E A FÉ 189

I. Heidegger e a crítica da onto-teologia 190

II. A analogia do possível 196

Capítulo Doze. O DEUS DO POSSÍVEL 199

I. O possível kenótico 201

II. O possível escatológico 205

III. O possível ético 209

IV. Conclusão. O *eschaton* e a utopia 214

Capítulo Treze. NO CENTRO DO QUIASMA HERMENÊUTICO 223

Conclusão geral. A POÉTICA DO POSSÍVEL 229

I. Figuração e jogo do mundo 230

II. A hermenêutica ontológica do jogo do mundo 235

III. A hermenêutica escatológica do jogo do mundo 238

IV. Posfácio 242

Bibliografia 243